

Damian Mrugalski OP

LOGOS

FILOZOFICZNE I TEOLOGICZNE ŹRÓDŁA

IDEI WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ

WYDAWNICTWO WAM

LOGOS

**FILOZOFICZNE I TEOLOGICZNE ŹRÓDŁA
IDEI WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

Damian Mrugalski OP

LOGOS

**FILOZOFICZNE I TEOLOGICZNE ŹRÓDŁA
IDEI WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ**

Kraków 2006

© Wydawnictwo WAM, 2006

Redakcja: AGNIESZKA CABA

Projekt okładki:

ISBN 83-7318-668-9

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW
tel. 012 62 93 200 • fax 012 429 50 03
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 012 62 93 254, 012 62 93 255, 012 62 93 256
fax 012 430 32 10
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej

KSIĘGARNI INTERNETOWEJ

<http://WydawnictwoWam.pl>
tel. 012 62 93 260

Drukarnia Wydawnictwa WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

SPIS TREŚCI

WSTĘP (Ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ)	7
WPROWADZENIE	11
Rozdział I	
TERMIN λόγος. ETYMOLOGIA I PIERWOTNE ZASTOSOWANIE	21
Rozdział II	
LOGOS W FILOZOFII GRECKIEJ	29
1. Logos Heraklita z Efezu	32
2. Między Heraklitem a stoikami	46
3. Logos stoików	54
Rozdział III	
LOGOS W SEPTUAGINCIE	67
1. Słowo Boga (λόγος τοῦ θεοῦ)	73
2. Logos a Mądrość Boga (σοφία τοῦ θεοῦ)	97
3. Kategoria Posłańca (ἄγγελος τοῦ θεοῦ)	117
Rozdział IV	
LOGOS FILONA Z ALEKSANDRII	129
1. Logos a Bóg	134
2. Logos a stworzenie	151
3. Logos a „zbawienie”	165
Rozdział V	
LOGOS W MYŚLI Wczesnochrześcijańskiej	179
1. Logos św. Justyna: ogólny zarys koncepcji	188
2. Logos św. Justyna: źródła filozoficzne	208
3. Logos św. Justyna: źródła teologiczne	218

Rozdział VI	
KONKLUZJE	231
SUMMARY	249
BIBLIOGRAFIA	259

WSTĘP

„Logos” jest jednym z kluczowych pojęć starożytnej filozofii greckiej. Od najstarszych filozofów aż po neoplatoników zastanawiano się nad nim w kontekście sensowności świata, jego powstania, uporządkowania i piękna. Logos, jako pierwiastek boski, w ujęciu jednych był przedstawiany jako transcendentny światu, w ujęciu drugich jako siła istniejąca w nim immanentnie.

Kariera tego pojęcia w teologii rozpoczęła się od jego zastosowania w greckim tłumaczeniu Biblii zwanym Septuagintą, dokonany przez Żydów aleksandryjskich w III i II wieku przed Chrystusem. Tam Słowo Boże, wszechobecne w Biblii, przełożono właśnie na „logos” i odtąd w teologicznej refleksji greckiej mówienie o Słowie Bożym połączyło się z mówieniem o „starym”, filozoficznym Logosie. Wszędzie tam, gdzie w Biblii „Bóg rzekł”, czytano, że ujawnił się, czy objawił, Boski Logos.

Pierwszym, który systematycznie teologię Logosu opracował, był Filon Aleksandryjski, myśliciel żydowski działający na początku naszej ery. Jako świetny znawca filozofii i miłośnik Platona, w egzegezie biblijnej połączył tradycję hebrajską oraz filozoficzną i uznał Logos za Boże objawienie. W jego ujęciu, Bóg stworzył świat za pośrednictwem Logosu, on jest pierwszym i najdoskonalszym Jego stworzeniem, w nim zawarte są wszystkie idee i formy umysłowe świata, który miał być następnie stworzony. W dziele Filona Logos – Słowo Boże, nie jest już tylko Bożym działaniem, czy Bożym objawianiem się, ale Kimś, za pośrednictwem kogo Bóg działa i się objawia.

Ten sposób mówienia przejęli też autorzy pism Nowego Testamentu. Również oni, pisząc po grecku, a myśląc po semicku, Boże Słowo określali jako Logos, być może nie zdając sobie do końca sprawy z bagażu znaczeniowego, jaki termin ten niósł z sobą w greckiej filozofii. Używali go jednak, a prolog Ewangelii wg św. Jana, zaczynający się od słów „Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga i Bogiem było Słowo”, jest tego najznamienszym przykładem.

Pierwsi Ojcowie Kościoła, czyli ci chrześcijańscy myśliciele, którzy wychowani byli w kulturze greckiej, czytali Biblię po grecku, a także studiowali pisma Filona, który pomagał im połączyć ich dotychczasowe wykształcenie filozoficzne z przekazem biblijnym. Wynik tych lektur mógł być tylko jeden: teologia przejęła filozoficzną koncepcję Logosu z Grecji i wprowadziła go do egzegezy chrześcijańskich pism świętych.

Damian Mrugalski opisuje te dzieje pojęcia logosu i ukazuje jego wchodzenie w chrześcijaństwo na przykładzie świętego Justyna, obdarzonego przez potomnych tytułem Męczennika i Filozofa, który oddał życie za wiarę około 165 roku. Nie był to oczywiście jedyny filozof chrześcijański, który pojęciem Logosu się posługiwał, ale bardzo dobrze nadaje się na przykład tego typu inkulturacji objawienia w język i mentalność grecką. Systematycznie traktował – za Filonem – Logos jako objawienie Boże, on był dla niego bohaterem teofanii opisanych w Starym Testamencie, zasadą, wedle której Bóg świat stworzył, a wręcz „drugim Bogiem”, pochodzącym z Ojca jak światło zapalone od innego światła. Bóg bowiem – pisał – na początku, przed wszystkimi wiekami, wydał z siebie Moc przedziwną, którą Pismo różnie nazywa: Logosem, Pierworodnym, Synem, Wodzem i tak dalej.

Pierwotna teologia Kościoła rozwijała się równolegle do rozwoju neoplatonizmu w filozofii. Filozofowie chrześcijańscy na bieżąco korzystali z osiągnięć tej filozofii i ciągle modyfikowali i ubogacali swoją refleksję tym, co ich niechrześcijańscy koledzy filozofowie odkrywali. Przez cztery pierwsze wieki wpływy te były bardzo silne. Bez dokładnego przyjrzenia się procesowi wzajemnego przenikania się re-

fleksji nad Objawieniem i myślenia filozoficznego trudno zdać sobie sprawę z tego, co rzeczywiście jest Prawdą, jaką Bóg o sobie ukazał w Jezusie Chrystusie, a co językiem, za pomocą którego rzeczywistość tę opisywano. W konsekwencji, trudno rozeznąć, co w procesie ewangelizacji innych kultur trzeba przekazać jako niezbywalnie przynależne Ewangelii, a co można modyfikować, czy wręcz pomijać, gdyż należy do grecko-rzymskiej kultury, która nie jest kulturą wszystkich ludów ziemi.

Książka Damiana Mrugalskiego w czytelny sposób pokazuje jak było i jakie aż dotąd są owoce przejęcia filozoficznego Logosu w obręb chrześcijańskiej teologii. Dla nauki, ale także dla przestrogi: naprawdę pojęcia filozoficzne wchodzi w chrześcijańską refleksję. Trzeba ich używać, by być zrozumianym w mówieniu o Bogu, ale równocześnie trzeba pilnie uważać, by filozofia nie zastąpiła wiary.

Ks. prof. dr hab. Henryk Pietras SJ

WPROWADZENIE

«[...] więc czytam: „na początku było SŁOWO”!
– utknąłem! Dziwną to przemawia mową;
Czyż SŁOWO może wszechświat wyłonić i stworzyć?
Muszę inaczej to przełożyć!
Jeśli dobrze zrozumiał – w brzmieniu tego wątku
jest sens, że jeno MYŚL była z początku;
lecz niechże dociekania treści nie zakurczą –
może-ż MYŚL sama w sobie być wszechstworczą?
Sprawa jest coraz bardziej mętna i zawiła,
a może na początku była SIŁA?
Już chcę napisać, a jednak coś broni,
czy się w tym słowie część treści nie trwoni?
Duch mi objawia sens wieków porządku,
już wiem – i piszę oto: CZYN był na początku!».

J. W. GOETHE, *Faust*

W drugim wieku naszej ery doszło do niezwykłego spotkania dwóch światów: wielowiekowej cywilizacji greckiej z młodym chrześcijaństwem¹. Rozpoczęło ono długi proces konfrontacji dwóch bardzo różnych sposobów myślenia i patrzenia na rzeczywistość, reprezentowanych z jednej strony przez Greków, z drugiej – przez chrześcijan. Pomimo wielu trudności, obecnych nieprzerwanie od samych początków, obustronne przenikanie pojęć i kategorii myślowych stało się faktem. Wielu klasycznie wykształconych Greków przyjęło chrzest. Jako chrześcijanie uznali oni za swoje nie tylko ewangeliczne przykazania, sposób postępowania moralnego, zwyczaje czy obrzędy liturgiczne, lecz także nową koncepcję całej rzeczywistości: Boga, człowieka, świata, czasu i historii. Jako Grecy natomiast wnieśli do chrześcijaństwa język greckiej filozofii. W dalszej konsekwencji sprawili, że nawet niezbyt światli wyznawcy Chrystusa zaczęli posługiwać się językiem obfitującym w greckie kategorie myślowe. Pojęcia filozoficzne stały

¹ Jako cezurę spotkania i początku wzajemnych oddziaływań tych dwóch kultur przyjmuje się zazwyczaj drugi wiek, a dokładniej drugą połowę drugiego stulecia, kiedy to po nieudanym powstaniu Bar-Kochby (135 r.) Żydzi, a wraz z nimi judeochrześcijanie, zostali wygnani z Jerozolimy. Rozproszeni po całym terytorium Imperium Rzymskiego, chrześcijanie pochodzący z gmin judejskich nie mogli już w tak oczywisty sposób łączyć nauczania Chrystusa z wypełnianiem nakazów Starego Testamentu. Sytuacja, w której się znaleźli, niejako zmusiła ich do podjęcia dialogu z kulturą greckolacińską. Por. A. SIEMIANOWSKI, *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellenizacji*, Wrocław 1996, s. 9. Jest jednak prawdą, że początki tego spotkania można również zaobserwować już w działalności św. Pawła, który w swym nauczaniu wykorzystywał greckie kategorie myślowe, a niekiedy nawet posługiwał się cytami z autorów pogańskich. Zob. Dz 17,28.

się z czasem nieodłącznym elementem wykładu doktryny chrześcijańskiej; przy ich pomocy próbowano formułować prawdy, które wyrażały istotę chrześcijaństwa. Również pierwsze chrześcijańskie dogmaty zostały sformułowane właśnie przy użyciu greckich pojęć i kategorii myślowych².

W tym oto kontekście rodzi się także wczesnochrześcijańska koncepcja *Logosu*. Jej źródła są jednak o wiele starsze, sięgają bowiem VI wieku przed Chrystusem, kiedy to w starożytnej Grecji pojawiły się pierwsze pytania i zarazem pierwsze odpowiedzi filozoficzne. *Logos* był wówczas rozumiany jako zasada (ἀρχή) rządząca światem, odpowiadająca za panujące w nim prawa, ład i harmonię. Z reguły nie był to byt osobowy, choć niekiedy w filozoficznym dyskursie na ten temat pojawiały się metafory personifikujące.

Koncepcja *Logosu* ma jednak swoje korzenie także w równie wiekowej tradycji judaistycznej. Już bowiem na pierwszych stronicach Biblii czytamy, iż Bóg stworzył świat przez swoje Słowo. Prorocy izraelscy głosili Jego niezawodną skuteczność, potęgę, moc, mądrość, a nawet wieczność. Księgi sapiencjalne natomiast opisywały owo wszechmocne Słowo w sposób spersonifikowany, jako niebiańskiego Połtańca, który niezachwianie wypełnia wolę Boga na ziemi.

Wyliczone tu wstępnie przesłanki pozwalają nam przypuszczać, że kiedy tradycja wczesnochrześcijańska odnosiła tytuł *Logos* do osoby Jezusa Chrystusa, w jakiś sposób nawiązywała również do całego bogactwa znaczeń, które już od wieków przypisywała mu filozofia gre-

² W najstarszych orzeczeniach dogmatycznych, przyjętych na Soborze w Nicei (325 r.), znalazły się aż dwa terminy filozoficzne: οὐσία i ὁμοούσιος. Używając ich, ojcowie soborowi chcieli w adekwatny sposób opisać relację zachodzącą między Bogiem Ojcem i Jego Synem Jezusem Chrystusem – a więc jedną z najistotniejszych tajemnic wiary chrześcijańskiej. Do Nicejskiego *Credo* został nawet dołączony anatematyzm wykluczający z Kościoła tych, którzy by głosili, iż Syn „pochodzi z innej substancji (ὁποστας) lub istoty (οὐσία)” niż istota Ojca. Zob. *Sobór Nicejski I. Wyznanie wiary 318 Ojców*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom 1: (325-787), opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 24-25.

ka i teologia starotestamentalna. Jest jednak oczywiste, że treść *Logosu* chrześcijan nie pokrywała się z treścią *logosu* Greków ani nawet z tym, co o Słowie Boga mówił Stary Testament. Kiedy św. Jan w *Prologu* swojej Ewangelii pisał: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (J 1,1), rzecz jasna nie wyjaśniał żadnej z filozoficznych koncepcji ani też nie dokonywał reinterpretacji *Tory*, jak to zwykli robić rabini żydowscy. Pisał raczej o Tym, „który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan” (1 Kor 1,23). Nie byłoby jednak możliwe użycie tego terminu na gruncie chrześcijańskim, gdyby dużo wcześniej filozofia grecka i greckie tłumaczenie Biblii (*Septuaginta*) nie nadały mu takich, a nie innych konotacji.

Dla wyrażenia Bóstwa Jedorodzonego Syna Bożego chrześcijanie mogli przecież użyć wielu innych terminów, którymi równie adekwatnie (a na pewno bardziej zrozumiale) opisaliby rzeczywistość kryjącą się w osobie Jezusa Chrystusa. Posłużyli się jednak terminem o bardzo długiej tradycji filozoficzno-religijnej, gdyż, jak postaram się wykazać w tej pracy, stało za nim ogromne bogactwo bardzo określonych idei filozoficznych i teologicznych. Ponieważ termin λόγος w niezbadanych do dziś okolicznościach pojawił się również w tekście natchnionym (*Prolog* św. Jana), bardzo wcześnie i już na stałe wszedł także do teologii chrześcijańskiej. Posługiwano się więc nim w najstarszych sporach chrystologicznych³, następnie w wielu orzeczeniach

³ Można nawet postawić tezę, iż przyczyną zwołania najstarszego (po Jerozolimskim) soboru powszechnego w Nicei (325 r.) były właśnie spory związane z rozbieżnymi poglądami dotyczącymi kategorii *Logosu*. Choć w *Credo* nicejskim termin *Logos* się nie pojawia, to w *Liście Euzebiusza z Cezarei*, który opisuje przebieg obrad i wyjaśnia postanowienia soborowe, znajdujemy taką oto informację: „Zwrot *współistotny Ojcu* wskazuje, że Syn Boży nie przejawia żadnego podobieństwa do zrodzonych stworzeń, podobny jest natomiast we wszystkim tylko do Ojca, który Go zrodził, i nie jest z innej hipostazy czy istoty, lecz z Ojca. I ja sam również odniosłem wrażenie, że słusznie postąpię wyrażając swą zgodę na tego rodzaju interpretację, zwłaszcza, że **dowiedzieliśmy się, iż określeniem *współistotny* posługiwali się już w dawnych czasach niektórzy uczeni, wybitni biskupi i pisarze, kiedy wykładali naukę**

dogmatycznych⁴, a nawet w oficjalnych tekstach liturgicznych⁵.

Praca ta będzie stanowić próbę odszukania oraz analizy filozoficznych jak i teologicznych (tzn. pochodzących z tradycji judaistycznej) źródeł wczesnochrześcijańskiej koncepcji *Logosu*. Celem tego przedsięwzięcia będzie dowiedzenie tezy, iż cała wcześniejsza filozoficzno-religijna tradycja, która z greckim terminem λόγος wiązała takie a nie inne koncepcje, stała się warunkiem możliwości stwierdzenia, iż Mesjasz – Jezus Chrystus – jest równocześnie odwiecznym Słowem Boga, „przez które wszystko się stało” (J 1,3) i „w którym wszystko ma istnienie” (Kol 1,17).

Ponieważ nie tylko grecka i judaistyczna, lecz także chrześcijańska koncepcja *Logosu* ma bardzo bogatą historię rozwoju, w pracy tej przedstawię myśl tylko jednego wczesnochrześcijańskiego teologa – św. Justyna Męczennika. Jego pisma są bardzo ważnym świadectwem dialogu, jaki w II wieku prowadziło chrześcijaństwo z kulturą Greków. Koncepcja *Logosu* natomiast stanowi w nich wątek przewodni. Anali-

o Ojcu i Synu Słowie Bożym”. Zob. *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, 12, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 59.

⁴ Pierwszymi orzeczeniami dogmatycznymi, w których już wielokrotnie pojawia się termin *Logos*, były *Anatematyzy* Cyryla – odczytane podczas Soboru w Efezie (431 r.). Jeden z nich brzmi następująco: „Jeśli ktoś dzieli pomiędzy dwie osoby czy hipostazy wyrażenia zawarte w pismach ewangelicznych i apostoelskich, dotyczące Chrystusa i wypowiedziane o Nim bądź przez tychże świętych pisarzy, bądź przez Niego o sobie samym, jedne przypisując człowiekowi w przekonaniu, że jest on czymś różnym od **Słowa Bożego**, inne zaś, godne Boga, wyłącznie **Słowu Boga Ojca** – niech będzie wyklęty. Zob. *Anatematyzy* Cyryla, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, dz. cyt., s. 153 i następna.

⁵ Po dziś dzień podczas liturgii eucharystycznej kapłani wypowiadają następujące słowa: „**On jest Słowem, przez które wszystko stworzyłeś**. Jego nam zesłałeś jako Zbawiciela i Odkupiciela, który stał się człowiekiem za sprawą Ducha Świętego i narodził się z Dziewicy”. Zob. Mszał Rzymski, *Druga Modlitwa Eucharystyczna*. W liturgii Bożego Narodzenia natomiast czytamy: „Albowiem **przez tajemnicę Wcielenia Słowa zajaśniał oczom naszej duszy nowy blask Twojej światłości**; abyśmy poznając Boga w widzialnej postaci, zostali przezeń porwani do umiłowania rzeczy niewidzialnych”. Zob. Mszał Rzymski, *Prefacja o Narodzeniu Pańskim*.

za Janowego *Prologu* zostanie więc tu pominięta. Jednym z powodów takiego wyboru jest fakt, iż w pismach Justyna znajdujemy bezpośrednie odwołania zarówno do tradycji filozoficznej, jak i judaistycznej. W *Prologu* czwartej Ewangelii natomiast takich bezpośrednich odniesień w sposób pewny wskazać nie można. Ponadto Janowy *Hymn o Logosie* jest tekstem bardzo krótkim, a zarazem niezwykle tajemniczym. Choć zawiera wiele słów (ἀρχή, λόγος, ζωή, φῶς, κόσμος, ἀλήθεια), których źródła można by odnaleźć w obu tradycjach, to w kontekście toczącej się obecnie na ten temat debaty nie jest możliwe stawianie niepodważalnych tez odnośnie do genezy idei w nim zawartych⁶.

Szukając w filozofii greckiej źródeł wczesnochrześcijańskiej koncepcji *Logosu*, wyjdę od ukazania kontekstu, w jakim termin λόγος pojawia się tu po raz pierwszy. Prześledzę następnie koncepcje poszczególnych filozofów, dla których *Logos* stanowił istotny element ich doktryny. Ponieważ niektóre z prezentowanych przeze mnie systemów filozoficznych będą bardzo rozbudowane, ograniczę się jedynie do ukazania wątków związanych z tematem tej pracy. Będzie mnie więc interesował kontekst, w jakim idea ta pojawia się w poszczególnych filozofiach, a więc: ontologia, kosmologia, antropologia, moralność, a niekiedy nawet soteriologia.

Pod tym samym kątem będę analizował również poszczególne teksty biblijne. W tym jednak przypadku zwrócę szczególną uwagę na obecny w całym Starym Testamencie proces hipostatyizacji Boskich atrybutów i czynności, w który to została włączona również kategoria *Logosu*. Będą mnie więc w szczególności interesowały te miejsca tekstu natchnionego, w których Słowo Boga jest opisywane w sposób sper-

⁶ Niektórzy badacze wysuwają na przykład tezę, iż *Prolog* Jana mógł być jeszcze przedchrześcijańskim *Hymnem o Logosie*. Zob. Z. PONIATOWSKI, *Prolog Ewangelii według Jana – hymnem przedchrześcijańskim?*, „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” 4-5 (1967), s. 71 i następne. Inni natomiast widzą w nim dzieło chrześcijańskiej wspólnoty z Efezu, która wyraziła swą wiarę w Jezusa językiem gnozy. Por. J. STEPIEŃ, *Autentyczność i struktura Prologu Ewangelii św. Jana*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 3 (1961), s. 82.

sonifikowany. W niektórych jego fragmentach postaram się również wykazać rozbieżności, jakie zachodziły między oryginałem hebrajskim a *Septuagintą*, oraz zwrócić uwagę na wpływ, jaki ta ostatnia wywarła na późniejsze rozumienie poszczególnych idei Starego Testamentu.

Po prześledzeniu tych dwóch równoległych linii genetycznego rozwoju idei *Logosu* w odrębnym rozdziale zostanie przedstawiona judeo-hellenistyczna koncepcja Filona z Aleksandrii. Ten żydowski myśliciel, żyjący na przełomie er, dokonał bowiem imponującej syntezy osiągnięć filozofów greckich oraz prawd objawionych w księgach biblijnych. Dzięki temu przedsięwzięciu jego dzieło stało się pomostem łączącym Objawienie z filozofią grecką. Natomiast dla ojców Kościoła, którzy znajdowali się w bardzo podobnym kontekście kulturowym, postawa Aleksandryjczyka mogła być nawet pewnego typu wzorem umiejętnego korzystania z różnych tradycji intelektualnych. Z tego powodu jego doktryna będzie szczególnie ważna dla tematu tej pracy. W kolejnych paragrafach rozdziału poświęconego koncepcji Filona zostanie więc ukazane bogactwo tematów i zagadnień, z którymi aleksandryjski myśliciel wiązał kategorię *Logosu*. Zwrócę tu zwłaszcza uwagę na ów synkretyczny, lecz niezwykle istotny dla zrozumienia dalszych dziejów koncepcji *Logosu*, sposób Filonowego myślenia. Dzięki niemu bowiem linii genetycznego rozwoju omawianej idei będziemy mogli zaobserwować przejście z immanencji do transcendencji *Logosu*, z siły rządzącej prawami natury do Pana historii, z nieosobowej Zasady kosmosu do spersonifikowanego Bytu stwarzającego świat. Bez odwołania się do dzieła Filona nie sposób więc byłoby zrozumieć teologicznych sporów epoki patrystycznej, w których pojęcie *Logosu* będzie zajmowało centralne miejsce.

W kolejnym rozdziale, jak już to wyżej zostało zapowiedziane, jako przykład najwcześniejszych prób zrozumienia Objawienia, które podejmowali pierwsi chrześcijanie, zostanie przedstawiona myśl filozofa-konwertyty, św. Justyna. W jego pismach bowiem nie tylko daje się zaobserwować wyraźne wpływy greckiej filozofii, ale i w oczywisty sposób zostaje zwerbalizowana pochwała filozoficznych dociekań. On

to właśnie jako jeden z pierwszych ojców Kościoła posłuży się filozoficznym terminem *Logos* w opisie tajemnicy bosko-ludzkiej osoby Jezusa Chrystusa. I choć Justyn nie rozróżniał filozofii od teologii, gdyż przedstawiał Ewangelię jako zwieńczenie filozofii, to w rozdziale mu poświęconym zostanie wprowadzone metodyczne rozróżnienie na filozoficzne i teologiczne źródła jego koncepcji. Pozwoli nam to zrozumieć nie tylko metodę działania apologety (przypominającą synkretyczną twórczość Filona z Aleksandrii), lecz także w klarowny sposób ujawni nam proces tworzenia się wczesnochrześcijańskiej spekulacji dotyczącej prawd objawionych. W przypadku Justyna filozoficzno-religijna kategoria *Logosu* będzie w niej zajmowała centralne miejsce. W tym miejscu postaram się również wykazać, iż słynny hymn z *Prologu* czwartej Ewangelii nie musiał stanowić koniecznego warunku pojawienia się wczesnochrześcijańskiej koncepcji *Logosu*. Choć stanie się on ważnym argumentem skrypturystycznym dla późniejszych ojców Kościoła (Klemens Aleksandryjski, Orygenes), to jednak w zachowanych pismach Justyna nie odnajdziemy żadnych odwołań do Janowego tekstu. O wiele ważniejsze natomiast będą dla niego pisma starożytnych filozofów, a także starotestamentalnych proroków, którzy już na wiele wieków przed Chrystusem – jak będzie utrzymywał Justyn – mówili o tym samym *Logosie*, którego teraz czczą chrześcijanie. To właśnie Heraklitowi i Sokratesowi, Abrahamowi i Eliaszowi przypisze on pierwszeństwo w odkryciu *Logosu*. Ich też uzna za chrześcijan, gdyż choć żyli przed Chrystusem, to jednak „wiedli życie z Słowem zgodne”.

Rozdział ostatni będzie zawierał wnioski wypływające z przeprowadzonych analiz. Zostanie tam jednak zwrócona uwaga nie tylko na koncepcję Justyna, stanowiącą wzorzec intelektualnych zmagani myślicieli wczesnochrześcijańskich, lecz także na szerszy kontekst omawianego tu zagadnienia. Postaram się bowiem wyliczyć wspólne dla wszystkich tradycji (a więc dla filozofii greckiej, judaizmu i chrześcijaństwa) elementy, które w ciągu wieków związane były z kategorią *Logosu*. Zestawienie to może stać się dodatkowym argumentem po-

twierdzącym postawioną w tej pracy tezę, że przypisanie Jezusowi Chrystusowi tytułu *Logos*, którego dokonała teologia wczesnochrześcijańska, stało się możliwe ze względu na pewne bardzo określone idee, obecne nieprzerwanie w całym wielowiekowym procesie rozwoju filozoficzno-religijnej koncepcji *Logosu*.

Warto jeszcze zaznaczyć, iż do niedawna w literaturze polskiej nie istniała żadna pozycja, która w sposób całościowy omawiałaby zarysowane tu zagadnienie⁷. W trakcie powstawania tej pracy ukazała się jednak obszerna rozprawa Rafała Leszczyńskiego pod tytułem: *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*⁸. Niektóre z jej tez zostały więc uwzględnione również w moich poszukiwaniach. Monografia Leszczyńskiego ma jednak pewien istotny brak, pomija bowiem zupełnie tradycję starotestamentalną, w której również – jak to wyżej zaznaczyłem – można zaobserwować pewien rozwój pojęcia *Logosu*. Ponieważ jednak w mojej opinii tradycja ta miała ogromne znaczenie dla ukształtowania się teologii wczesnochrześcijańskiej, w pracy tej postaram się szerzej omówić nieopracowany dotychczas temat dotyczący rozwoju koncepcji *Logosu* w *Septuagincie*.

⁷ Teza głosząca, iż przedchrześcijańskie koncepcje *Logosu* mogły mieć pewien wpływ na teologię wczesnochrześcijańską, jest znana wszystkim biblistom i patrologom. Wielu z nich odwołuje się nawet do filozofii Filona z Aleksandrii, by wykazać liczne analogie do tekstów chrześcijańskich. Zob. H. PIETRAS, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 157 i następne. W literaturze polskiej jednakże nie istniało do niedawna żadne całościowe opracowanie tej kwestii. Obecnie daje się jednak zaobserwować pewien wzrost zainteresowania problematyką *Logosu*. W ostatnich latach bowiem ukazały się w Polsce rozprawy, które wprawdzie nie analizują wpływów starożytnych koncepcji *Logosu* na teologię wczesnochrześcijańską, lecz mogą stać się dobrym przyczynkiem do takich badań, ponieważ omawiają pojęcie *Logosu* w poszczególnych filozofiach. Należą do nich między innymi: K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999; M. OŚMAŃSKI, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001; M. FATTAL, *Logos. Między Orientem a Zachodem*, Warszawa 2001.

⁸ R. M. LESZCZYŃSKI, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003.

ROZDZIAŁ I

TERMIN λόγος. ETYMOLOGIA I PIERWOTNE ZASTOSOWANIE

«[...] εἰ δ' ἐθέλεις ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω εὖ καὶ ἐπισταμένως».

« [...] Jeśli zaś pragniesz, przedstawię ci inną opowieść dobrze i mądrze».

HEZJOD, *Prace i dni*, 106

Greckie słowo λόγος jest terminem powszechnie występującym w starożytnej literaturze, filozofii i teologii. Bez poznania kontekstu jego użycia pozostaje jednak wyrażeniem niezwykle trudnym do przetłumaczenia na jakikolwiek język nowożytny. Te ostatnie bowiem z biegiem czasu podzieliły ogromne pole semantyczne starożytnego *logos* na mniejsze zakresy i każdemu z nich przyporządkowały nowy, różny termin. Proces ten zapoczątkowała już łacina klasyczna, która grecki λόγος oddawała raz jako *verbum*, innym razem jako *ratio*¹. Współczesne przekłady greckich tekstów, zgodnie z łacińską wykładnią tego terminu, najczęściej tłumaczą więc λόγος jako: „słowo”, „rozum”, „mowę”, „wiadomość”, „miarę” czy „prawo”. Analiza etymologiczna terminu λόγος oraz badania najstarszych, greckich tekstów, w których się on pojawia, doprowadziły naukowców (tak filologów, jak filozofów) do odkrycia nowych, nieznanych dotąd jego znaczeń oraz nowej, skrywającej się za nim, rzeczywistości, różnej od tej, którą przekazała nam historia późniejszych zastosowań tego słowa.

¹ Szczegółowa analiza łacińskich tłumaczeń starożytnych tekstów greckich pokazałaby z pewnością, iż oprócz *verbum* czy *ratio* można by wyliczyć jeszcze wiele innych łacińskich odpowiedników terminu λόγος, jak chociażby: *oratio*, *sermo*, *lex* czy *mensura*. Badanie to nie wchodzi jednak w zakres tematu tej pracy.

Jednym z pierwszych badaczy, który dostrzegł różnicę występującą pomiędzy najstarszym rozumieniem *logosu* a późniejszymi jego użyciami, był niemiecki filozof Martin Heidegger². Jego tezy zostały potwierdzone przez powstające później (i z pewnością niezależnie od wniosków Heideggera) analizy filologów klasycznych³. Filozof ten zauważył, iż λόγος pierwotnie nie miał nic wspólnego z „mową”, „słowem” czy jakimkolwiek dyskursem. Czasownik λέγειν, od którego pochodzi, oznaczał pierwotnie „zbierać” i „kłaść”:

Słowo to [tj. λέγειν] oznacza to samo, co niemieckie „legen” [polskie „kłaść”]: położyć i przedłożyć. Włada w nim składanie, łacińskie: *legere* jako zbieranie w sensie ściągania i układania: *legein* właściwie oznacza skupiające siebie i inne pokładanie i przedkładanie. Użyte medialnie, *legesthai* oznacza: położyć się w skupionym spoczynku⁴.

Czynność czytania, łacińskie *legere*, obrazuje więc według Heideggera pierwotne rozumienie dawnego *legein*. Polega ona przecież na skupiającym składaniu liter i – co ważne – dokonuje się jeszcze przed pojawieniem się jakiegoś sensu, który powstaje dopiero po przeczytaniu słowa (po złożeniu liter). Innym przykładem-obrazem, eksplikującym pierwotne znaczenie λόγος, jest według niemieckiego filozofa czynność zrywania i gromadzenia winogron – winobranie, czy też czynność zbierania i gromadzenia kłosów – „pokłosie”⁵.

² Szczegółowe analizy dotyczące najstarszego rozumienia terminu λόγος, zwłaszcza u Heraklita z Efezu, przeprowadził Heidegger podczas wykładów prowadzonych w latach 1943-44. Wnioski swoich badań przedstawił między innymi w odczycie wygłoszonym w Bremie 4 maja 1951 roku. W języku polskim istnieje spisana wersja tego wykładu. Zob. M. HEIDEGGER, *Logos (Heraklit, fragment 50)*, „Principia” XX (1998), s. 99-118. Por. także M. HEIDEGGER, *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, w: *Heraklit, Gesamtausgabe*, tom 55, Frankfurt am Main 1979, s. 183-402.

³ Zob. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. II, Paris 1968, s. 625 oraz H. FOURNIER, *Les verbes «dire» en Grec Ancien*, Paris 1946, s. 53. Por. także: M. FATTAL, *Logos. Między Orientem a Zachodem*, Warszawa 2001, s. 10 i następne.

⁴ M. HEIDEGGER, *Logos...*, dz. cyt., s. 100.

⁵ Por. tamże, s. 101.

Do bardzo podobnych wniosków doszedł francuski filolog H. Fourier. Także ten badacz uważa, iż czasownik λέγειν oznaczał pierwotnie czynność zbierania i gromadzenia. Podobnie jak Heidegger zestawia on i porównuje grecki λέγειν z łacińskim *legere*, a dla jego lepszej eksplikacji również posługuje się obrazowym przykładem zbiorów rolniczych⁶.

Michel Fattal – wieloletni współczesny badacz pojęcia *logos* i związanej z nim problematyki – w zupełności akceptuje wnioski, do jakich doszli Fourier i Heidegger. Do wyznaczonych przez nich pierwotnych treści dodaje jednak jeszcze jedną, równie pierwotną w jego opinii, grupę znaczeń czasownika λέγειν. Należą do niej: „zapisywanie”, „liczenie” i „wybieranie”⁷.

Owe dwie pierwotne grupy znaczeniowe greckiego λέγειν wyznaczają fundamentalne drogi rozwoju pojęcia *logos*. Polski badacz K. Narecki uważa, iż za pierwszą z tych grup będzie się kryła *racjonalna* (dystrybutywna) wartość semantyczna późniejszego *logos*, za drugą natomiast wartość *ekspresyjna* (bądź deklaratywna). Dostrzega on ponadto ścisły związek ewolucji pojęcia λόγος z „rozwojem greckiej myśli filozoficznej i jej stopniową „racjonalizacją”, zwięźle określaną jako przejście od *mitu* do *logos*, tzn. od świadomości mitologicznej i emocjonalnej poetów do opartych na logicznym rozumowaniu dociekań i refleksji kosmologicznych (o początkach świata) pierwszych filozofów przyrody”⁸.

Choć wszyscy wyżej wspomniani badacze zgodnie stwierdzają, iż pierwotne znaczenie rdzenia *leg-* wyznaczała wartość dystrybutywna, to nie jesteśmy dziś w stanie dotrzeć do najstarszych tekstów mających tylko i wyłącznie tego typu zakres semantyczny. Poematy Homera za-

⁶ Zob. H. FOURNIER, *Les verbes «dire»...*, dz. cyt., s. 53. Por. M. FATTAL, *Logos...*, dz. cyt., s. 11.

⁷ Zob. M. FATTAL, *Logos...*, dz. cyt., s. 10-11. Tę grupę pierwotnych znaczeń λέγειν powtarza Fattal za P. Chantraine'em. Zob. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire Étymologique...*, dz. cyt., s. 625.

⁸ Zob. K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 5 i następna.

wierają już różnego rodzaju odmiany czasownika λέγειν, których użycie wskazuje tak na jego znaczenie dystrybtywne (tzn. związane z podziałem)⁹, jak i ekspresyjne (związane z mową).

Sam termin λόγος (tzn. rzeczownik) pojawia się tam już tylko w funkcji ekspresyjnej. W całym znanym nam dzisiaj dziele Homera występuje on tylko dwa razy, i to za każdym razem w liczbie mnogiej¹⁰. Homerowe λόγοι oznaczają po prostu „słowa” bądź „mowę”. Nie mają one jednak wiele wspólnego z późniejszymi koncepcjami ontologicznymi związanymi z tym terminem. Λόγος Homera nie jest nawet związany z prawdą: λόγοι występujące w *Iliadzie* i *Odysei* to słowa „słodkie” i „chytne” bądź też „zręczne” słowa pocieszenia¹¹.

U Hezjoda termin λόγος zostaje po raz pierwszy użyty w liczbie pojedynczej. Po raz pierwszy też pojęcie to zaczyna wiązać się z prawdą. Hezjod odróżnia bowiem mit popularny, znany współczesnym mu Grekom z ludowych przekazów, od „opowieści” (λόγος) prawdziwej, „dobrze i mądrze” skomponowanej:

Jeśli zaś pragniesz, przedstawię ci inną opowieść [λόγος] dobrze i mądrze.
Εἰ δ' ἐθέλεις ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυφώσω εὖ καὶ ἐπισταμένως¹².

Przysłowki εὖ i ἐπισταμένως wskazują tu nie tylko na sposób konstruowania opowieści (*logosu*), lecz także określają rezultat tej konstruk-

⁹ „W *Iliadzie* jest mowa o gromadzeniu (*lexasthai*) młodych i starych i o gromadzeniu (*legoimetha*) ludzi odważnych. W *Iliadzie* i *Odysei* zbiera się (*legomen, legonto, allexai*) kości i gromadzi się (*legontes, legesthe, legon, lexonthes*) broń, drzewo i kamienie”. Zob. M. FATTAL, *Logos...*, dz. cyt., s. 10. Por. HOMER, *Iliada*, VIII, 518-519; XIII, 276; XXIII, 276 oraz HOMER, *Odyseja*, XXIV, 72; XVIII, 359; XXIV, 224.

¹⁰ Zob. HOMER, *Iliada*, XV, 393.

¹¹ „W XV księdze *Iliady* (w. 393) Patroklos za pomocą zręcznych „słów” (= mowy) łagodzi ból zranionego Eurypylosa (τὸν ἕτερπε λόγοις). W podobny sposób nimfa Kalypso, używając „słodkich i przymilnych [= chytrych] słów”, stara się odwieść Odyseusza od powrotu na Itakę i sprawić, by zapomniiał o swojej ojczyźnie: μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισι θέλγει (*Odyseja*, I, 56n.)”. Zob. K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli...*, dz. cyt., s. 20.

¹² HEZJOD, *Prace i dni*, w. 106 i następny. Por. także: K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli...*, dz. cyt., s. 22.

cji: samą treść *logosu*. Historia (λόγος), którą chce opowiedzieć Hezjod, jest więc „dobra” i „prawdziwa”. Powiązanie *logosu* z prawdą, którego dokonał Hezjod na kartach *Pracy i dni*, jest jednak wyjątkowym zastosowaniem tego terminu. W pozostałych (i tylko czterech) przypadkach pojawienia się słowa λόγος w dziełach Hezjoda związana z nim wartość epistemiczna jest zupełnie inna. W *Teogonii* λόγοι bogów i bohaterów są zazwyczaj „przebiegłe”, „fałszywe” i „kłamliwe”¹³.

Późniejsza liryka grecka będzie rozszerzała pole semantyczne terminu λόγος, wyznaczone przez Homera i Hezjoda. Pojęcie to, z czasem coraz częściej używane przez poetów, przyjmie znaczenia „nauki”, „wykładu”, „argumentu”, „przedmiotu”, „sprawy”, „miary”, „wagi”, „proporcji”, „relacji”, „wywodu”, „uzasadnienia”, a także „zdolności rozumowania”. Analiza poszczególnych zastosowań tego terminu w greckiej liryce nie jest istotna dla tematu tej pracy¹⁴. Warto jednak zwrócić tu uwagę na jedno bardzo ważne rozróżnienie, którego dokonuje Pindar. Poeta ten łączy rzeczownik λόγος z przymiotnikiem ἀληθής („prawdziwy”) i przeciwstawia mu słowo μῦθος („mit”) połączone z epitetem ψευδής („fałszywy”)¹⁵. *Logos* nie tylko bardzo ściśle wiąże się tu z prawdą (co można było zauważyć już u Hezjoda), lecz także w wyraźny sposób oddala się od pojęcia mitu. U Hezjoda *logos* („opowieść”) oznaczał także dobrze skonstruowany mit. U Pindara natomiast opowieść, która nie zawiera prawdy moralnej bądź racjonalnej, nie będzie już mogła nosić miana *logosu*. Nie oznacza to jednak, iż mit

¹³ Zob. HEZJOD, *Teogonia*, w. 229n.; w. 890. Por. K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli...*, dz. cyt., s. 21.

¹⁴ Szerzej na ten temat Zob. K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli...*, dz. cyt., s. 23 i następne.

¹⁵ PINDAR, *I Oda Olimpijska*, w. 28-29:

ἢ θαύματα πολλά, καὶ πού τι καὶ βροτῶν
φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον
δεδαίδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις
ἐξαπατῶντι μῦθοι.

Zob. K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli...*, dz. cyt., s. 38.

będzie od tej pory traktowany jako coś fałszywego (Pindar przeciwstawia się tylko niektórym mitom – przedstawiającym negatywne wzorce moralne). Pomijając wiele zastrzeżeń i komentarzy, które należałoby poczynić do 65 fragmentów poezji Pindara, w których pojawia się termin λόγος¹⁶, można stwierdzić, iż to właśnie on, dzięki przeciwstawieniu λόγος ἀληθής – ψευδής μῦθος, zapoczątkowuje proces stopniowego przechodzenia od świadomości mitycznej do opartej na racjonalnych dociekaniach świadomości filozoficznej¹⁷.

¹⁶ Por. K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli...*, dz. cyt., s. 37.

¹⁷ Przeciwstawienie λόγος – μῦθος pojawia się już u Ksenofanesa z Kolofonu – poety i filozofa, jednakże, jak zgodnie zauważają komentatorzy, różnica dzieląca te pojęcia nie jest wielka. Μῦθος jest u niego po prostu pojęciem szerszym w stosunku do λόγος. Por. M. UNTERSTEINER, *Senofane. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*, Firenze 1967, s. 101 i następna.

ROZDZIAŁ II

LOGOS W FILOZOFII GRECKIEJ

«τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ὅντος αἰὲ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει».

«Tego naprawdę zawsze istniejącego *Logosu* ludzie nie są w stanie zrozumieć, ani zanim go usłyszą, ani usłyszawszy go po raz pierwszy. Bo choć wszystkie rzeczy powstają zgodnie z tym *Logosem*, przypominają ludzi niedoświadczonych, gdy za każdym razem doświadczają słów i działań, które ja przedstawiam, dzieląc każdą rzecz według jej prawdziwej natury i wyjaśniając jak istnieje».

HERAKLIT Z EFEZU, *Fragment B 1*

Najstarsza refleksja filozoficzna Greków zrodziła się z kontemplacji świata¹. Zachwyt nad obecnym w nim ładem i harmonią skłonił dociekliwych Jończyków do pierwszej, bezinteresownej i niemitycznej już próby wyjaśnienia takiego stanu rzeczy. Z odpowiedzią na sformułowane na przełomie VII i VI wieku p.n.e. pytania będą się zmagaly kolejne pokolenia filozofów. „Co sprawia, że w świecie jest obecny ów ład i harmonia?” i „Jaka jest natura tego, co to sprawia?”; „Co leży u podłoża wszechrzeczy?” i „Jaka jest natura rzeczywistości – jako całości?”; „Co naprawdę istnieje?” i „Jaki był prawdziwy, to znaczy niemityczny początek tego, co istnieje?”. Oto kilka zasadniczych pytań, które musieli postawić sobie filozofowie przyrody², zanim doszli do wniosku, że „woda”, „bezkres” czy wreszcie „powietrze” jest ἀρχή³ – to znaczy początkiem, zasadą i podłożem całej rzeczywistości.

¹ Por. W. JAEGER, *Paideia*, Warszawa 1962, tom 1, s. 179.

² O. Gigon dzieli pytania pierwszych filozofów na trzy grupy: 1° pytania o początek; 2° pytania o całość; 3° pytania o ład. Zob. O. GIGON, *Główne problemy filozofii starożytnej*, Warszawa 1996, s. 25 i następne a także s. 11 i następne.

³ O różnych znaczeniach terminu ἀρχή, o założeniach pytań o ἀρχή oraz o niektórych odpowiedziach na nie pisze: W. STRÓŻEWSKI, *Pytania o arché*, w: W. STRÓŻEWSKI, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 7 i następne.

Koncepcja *Logosu* w filozofii greckiej ma swój początek⁴ właśnie w kręgu pytań o ἀρχή⁵. Skoro porządek świata jawi się jako rozumny – wnioskowali Grecy – i skoro wszystko wydaje się przebiegać według jakiegoś doskonałego planu, to nie może być innego wytłumaczenia takiego stanu rzeczy jak tylko to, że zasada, z której wszystko powstało i która tym wszystkim kieruje, jest również jakimś pierwiastkiem rozumnym. Z czasem filozofowie greccy doszli do wniosku, że ową działającą w świecie zasadą nie może być nic innego jak tylko sam Rozum, po grecku λόγος bądź νοῦς. Zagadnienie *Logosu* obejmowało jednak nie tylko rozważania kosmologiczne⁶, lecz również refleksję o człowieku. Wprawdzie w najwcześniejszym okresie filozofii myśliciele greccy nie wyodrębniali człowieka z całości wszechświata, jednakże skoro *Logos* uznany został za zasadę przenikającą świat i nim rządzącą, to był on również obecny w człowieku jako jego zdolny do poznania świata rozum. Stanowił także punkt odniesienia jako kryterium postępowania moralnego.

1. *Logos* Heraklita z Efezu

Termin λόγος został wprowadzony do filozofii przez Heraklita z Efezu (ok. 540-480 r. p.n.e.). Jego nauka, z powodu zróżnicowania zacho-

⁴ Zanim zaczęto formułować pierwsze refleksje związane z tą koncepcją, termin λόγος był już używany przez Greków w rozumieniu potocznym. W poprzednim – wstępnym – rozdziale zostały ukazane pierwotne i jeszcze przedfilozoficzne znaczenia tego terminu. W tym rozdziale zostanie zwrócona uwaga na jego pierwsze – filozoficzne – zastosowanie oraz na rozwój idei z nim związanych w filozofii greckiej.

⁵ Por. W. STRÓŻEWSKI, *Pytania o arché*, dz. cyt., s. 27.

⁶ Pierwszy okres filozofii greckiej, ze względu na główne kierunki zainteresowań, zwykło się określać mianem „filozofii przyrody”, kolejny okresem „antropocentrycznym”. Refleksje antropologiczne czy też etyczne nie były jednak obce filozofii w jej pierwszym okresie formowania się. Szerzej o tym zob. D. DEMBIŃSKA-SIURY, *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991, s. 5 i następne, a także J. GAJDA, *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992.

wanych fragmentów oraz zamierzonej wieloznaczności aforyzmów, jest trudna do zrekonstruowania. Z pewnością dlatego przez wieki różnie ją interpretowano. Jedni komentatorzy stawiali ją na równi z myślą Milezyjczyków⁷, inni podkreślali oryginalność i wielkość tej filozofii, widząc w niej zupełnie nową „jakość”⁸. Jest rzeczą niewątpliwą, że tym, co wynosi Heraklita ponad myślowe ramy jego milezyjskich poprzedników, jest właśnie koncepcja *Logosu*.

Termin λόγος rozumie Heraklit na co najmniej trzy sposoby: 1° jako zasadę jedności przeciwieństw⁹ – kosmiczne Prawo stałości w zmieniającym się świecie; 2° jako wiedzę o tym prawie oraz 3° jako obecny we wszystkim Rozum świata¹⁰. Istnieją aforyzmy, w których terminu λόγος używa Heraklit w znaczeniu potocznym jako „słowo”, „mowę”, „relację”, „opis”, częściej jednak pojęcie to można znaleźć w nowym, nada-

⁷ Np. Arystoteles uznał symboliczny „ogień” Heraklita za ἀρχή, której poszukiwali filozofowie jońscy. Por. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, A, 984 a, 7, opr. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, tom 1, Lublin 1996, s. 23; na ten temat zob. także w: A. KROKIEWICZ, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000, s. 130. Do tezy Arystotelesa przychylają się niektórzy współcześni historycy filozofii: „Heraklit wytworzył doktrynę podobną do jońskiej; i on szukał „arche” i znalazł ją w innym rodzaju materii: w ogniu”. Zob. W. TARKIEWICZ, *Historia filozofii*, tom 1, Warszawa 1998, s. 30. Do podobnych wniosków doszedł prof. S. Swieżawski: „Zasadą” (ἀρχή) jest dlań [tzn. dla Heraklita] ogień”. Zob. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000, s. 26. Szerzej na ten temat zob. K. NARECKI, *Postać Heraklita w świetle źródeł starożytnych*, „Meander” 39 (1984), s. 191-200; a także: K. NARECKI, *Obraz a myśl filozoficzna Heraklita z Efezu*, „Roczniki Humanistyczne”, 29 (1981), z. 3, s. 5-35 oraz: K. NARECKI, *Heraklit z Efezu w starożytnej legendzie*, „Roczniki Humanistyczne” 31 (1983), z. 3, s. 5-20.

⁸ Zob. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1: *Od początków do Sokratesa*, Lublin 1993 s. 94 i następne.

⁹ Naukę o przeciwieństwach istniejących w świecie mógł zaczerpnąć Heraklit od Anaksymandra. Zachowane jednak fragmenty nie pozwalają sądzić, że Anaksymander mówił o rządzącej nimi zasadzie. Tłumaczył je po prostu na podstawie metafory prawnej, opisującej stosunki społeczne. Pojęcie *Logosu* jako zasady i miary wszystkich rzeczy pojawia się więc dopiero u Heraklita. Por. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa-Poznań 1999, s. 125 i następne.

¹⁰ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii...*, dz. cyt., s. 28.

nym przez niego znaczeniu „miary”, „rozumu”, „planu”, „prawidłowości” czy „proporcji”¹¹. Kosmiczna zasada – *Logos* – odpowiada za porządek i ład w świecie i dotyczy wszystkich jego elementów: zarówno rzeczy, jak i zjawisk. Leży u podstaw całej rzeczywistości i jest dostępna dla ludzkiego umysłu. Nie wszyscy jednak potrafią ją dostrzec i właściwie odczytać, gdyż mowa *Logosu*-zasady nie jest tym samym, co głos ludzkiego słowa. We fragmencie *B 50* czytamy:

Mądre jest to, że ci, którzy nie mnie, lecz *Logosu* wysłuchawszy, zgodnie z nim powiedzą: wszystko jest Jednem¹².

Jeśli jest prawdą – jak sugeruje Heidegger¹³ – iż Heraklit używał terminu *λόγος* w najstarszym jego znaczeniu – to znaczy jako „kładzenie” (od *λέγειν* – kłaść) – to powyższy fragment nie odnosi się do prawa jedności przeciwieństw¹⁴, lecz w najgłębszy sposób dotyka podstaw całej rzeczywistości i ukazuje nam sposób myślenia starożytnych Greków. Skoro mówienie, *λέγειν*, nie jest li tylko emisją głosu (*φωνή*), lecz oznacza „kładzenie”, to słuchanie również musi oznaczać coś różnego od samego tylko odczytywania *φωνή*. Będzie ono musiało polegać na „położeniu się z tym, co położone”. Innymi słowy: słuchanie, o które cho-

¹¹ Por. G. S. KIRK, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 191 oraz W. K. C. GUTHRIE, *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, Kraków 1996, s. 39.

¹² Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἰδέναι. Wszystkie greckie fragmenty Heraklita z Efezu będą pochodzić z: Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος. HERAKLIT Z EFEZU, *147 fragmentów*, red. T. Kobierzycki i R. Zaborowski, Warszawa 1996. Termin *λόγος* jest tłumaczony przez wielu autorów w bardzo różny sposób („sens”, „zasada”, „słowo”, „rozum”), dlatego w każdym tłumaczeniu fragmentu Heraklita – choć będą one pochodzić od różnych autorów – termin ten będzie zawsze pozostawiał jako *Logos*. Powyższe tłumaczenie zaczerpnięte z: M. HEIDEGGER, *Logos (Heraklit, fragment 50)*, „Principia” XX (1998), s. 99.

¹³ Poniższa analiza będzie oparta na cytowanym już tu tekście Heideggera: *Logos (Heraklit, fragment 50)*. Pewne zdania z tego tekstu będą tu sparafrazowane, gdyż nie o specyficzny język Heideggera tu chodzi ani też o jego filozofię, lecz o wydobywanie pewnego, wydaje się że najstarszego, sensu Heraklitejskiego fragmentu.

¹⁴ Taką interpretację tego fragmentu podaje: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, dz. cyt., s. 97.

dzi Heraklitowi, to wniknięcie w pewną strukturę świata – odnalezienie swojego weń „położenia” – i patrzenie na rzeczywistość od strony jej wnętrza, nie zaś „zewnątrza”. Dopiero w takiej postawie zrozumiałym stanie się fakt, iż wszystko (wraz z samym człowiekiem) zostało „położone” przez *Logos*. Wówczas też będzie możliwe owo $\delta\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$, „zgodne mówienie”. „Zgodne” – to znaczy „zgodne z rzeczywistością” bądź „zgodne z *Logosem*”¹⁵. Słowa zaś „wszystko jest jednym” ($\epsilon\nu\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$) będą dotyczyły samej treści *Logosu* – tzn. że wszystko przezeń jest układane („kładzione”). Wszystko jest jednym w *Logosie*, gdyż to On wszystko układa, lub inaczej: to *Logos* wszystko w sobie zbiera i skupia. Zrozumienie owej struktury rzeczywistości jest dostępne dla tych, którzy słuchają nie głosu Heraklita ($\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\mu\omicron\upsilon$), lecz mowy samego *Logosu*¹⁶.

To skomplikowane wyjaśnienie może wydawać się niezrozumiałe, a nawet absurdalne dla współczesnego czytelnika, gdyż dotyczy zupełnie innego sposobu myślenia, o którym nie mamy dziś zbyt wielkiego pojęcia. Pokazuje ono jednak, iż od najdawniejszych czasów – od samych początków greckiej filozofii – *Logos* zajmował centralne miejsce starożytnej ontologii. Nie był li tylko artykułowanym głosem ($\phi\omega\nu\eta$), któremu towarzyszy znaczenie, lecz prawdziwą zasadą ontologiczną, w pełni odpowiadającą istocie języka i sposobowi myślenia starożytnych Greków.

Inne interpretacje filozofii Heraklita (począwszy od Arystotelesa), choć nie dostrzegają zawartej w niej owej archaicznej struktury greckiego myślenia, również podkreślają zasadniczą funkcję *Logosu* jako zasady świata, lecz w nieco odmienny sposób ją wyjaśniają. Wybitny historyk filozofii starożytnej A. Krokiewicz tłumaczy heraklitejski $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ jako „sens” i porównuje jego funkcję do tej, jaką pełni sens w zda-

¹⁵ Do podobnych wniosków dochodzi K. Narecki. Widzi on tutaj grę słów między $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ a $\delta\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\nu$, która „bardzo mocno akcentuje związek ludzi z powszechnym *Logosem* nie tylko na płaszczyźnie poznawczej, lecz także w praktyce życiowej”. Zob. K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 71.

¹⁶ Por. M. HEIDEGGER, *Logos...*, dz. cyt., s. 106 i następne.

niu. „Poszczególnym słowom – powiada – odpowiadają (jednostkowe) fenomeny, a to, co istnieje poza czy też ponad nimi, odpowiada myślanej treści czy też „sensowi” zdania. Jak zdanie ma swój sens, którego można nie znać, mimo że się zna poszczególne słowa, tak i świat ma swój sens całości, który może pozostać w ukryciu, choć się zna częściowe fenomeny”¹⁷. Pozostając na poziomie fenomenów, które zmieniają się i znikają (bądź inaczej: „płyną” jak słowa w zdaniu), nie dociera się do najgłębszego poziomu rzeczywistości – do „sensu” (*Logosu*) wszechświata – który jest jeden i niezmienny. Interpretacja ta doskonale tłumaczy owo enigmatyczne wyrażenie ἐν πάντα („wszystko jest jednym”), a także godzi heraklitejski *wariabilizm* ze stałością i niezmiennością *Logosu*. Choć świat jawi się jako wielość i zmienność, jako całość posiada jeden, trwały i niezmienny sens – *Logos* wszechświata.

Ludzie postrzegający fenomeny i zatrzymujący się tylko na poziomie zmysłowym nie docierają do najgłębszej struktury świata – do jego zasady (do jego *Logosu*). Nie zdają sobie nawet sprawy, iż postrzegają świat jednostronnie i uchwytyują jedynie fragmenty rzeczywistości. Owo niedostrzeganie *Logosu*, obok konsekwencji epistemologicznych (czyli fragmentarycznego poznania), musi implikować według Heraklita także konsekwencje etyczne. Nie ludzki bowiem rozum (φρόνησις) ustala normy moralne, lecz zależą one właśnie od powszechnego *Logosu*. Widać to wyraźnie we fragmencie B 2:

Dlatego należy iść za tym, co powszechne. Ale choć *Logos* jest powszechny, wielu żyje, jakby mieli swoje własne rozumienie (φρόνησις)¹⁸.

Powszechny *Logos* przeciwstawia tu Heraklit ludzkiej *phronesis*, a więc zdolności postępowania moralnego (czyli temu, co w później-

¹⁷ A. KROKIEWICZ, *Heraklit*, „Kwartalnik filozoficzny” 1-2 (1948), tom XVII, s. 28.

¹⁸ HERAKLIT Z EFEZU, *Fragment B 2*: διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῶνι. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὥς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. Tłumaczenie za: G. S. KIRK, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 190.

szej filozofii zostanie nazwane rozumem praktycznym)¹⁹. Z powyższego fragmentu można więc wysnuć wniosek, iż φρόνησις zależy w jakiś sposób od *Logosu* kosmicznego – to On jest zasadą wszelkiego prawa moralnego²⁰. Zdeterminowanie człowieka przez prawo powszechne (prawo kosmosu) nie jest jednak absolutne. Ludzie mogą się mu podporządkować lub postępować wbrew jego „rozporządzeniom”. Ci jednak, którzy nie dostrzegają *Logosu* – a jest ich wielu (οἱ πολλοί) – absolutyzują swoją φρόνησις. Zdają się żyć jak gdyby moralność zależała jedynie od nich samych; jak gdyby φρόνησις była władzą zupełnie autonomiczną. Nie odkryli oni zapewne, iż owo kosmiczne prawo jest zapisane również w nich samych. W duszy ludzkiej bowiem jest według Heraklita jeszcze inna władza (obok φρόνησις), która w jakiś sposób doprowadza człowieka do *Logosu* powszechnego. Tę także nazywa Filozof *logosem*:

B 45: Do granic duszy nie mógłbyś dotrzeć nawet wtedy, gdybyś przemierzył każdą drogę; tak głęboki ma *logos*.

B 115: Dusza posiada *logos*, który sam się rozrasta²¹.

¹⁹ Słowo φρόνησις pochodzi od czasownika φρονέω – „mam rozum”. W języku polskim, w odróżnieniu od terminu λόγος („rozum”), określa się ją jako „rozsądek”. Już u Arystotelesa φρόνησις związana była ze zdolnością do trafnego wykonywania rzeczy praktycznych (mniej teoretycznych). W *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles definiuje ją jako „trwałą dyspozycję do działania opartego na trafnym rozważaniu tego, co dla człowieka dobre lub złe” (ἡ φρόνησις ἐστὶν ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴν περὶ τὰ ἀνθρώπων ἀγαθὰ καὶ κακὰ). Zob. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1040 b 5. Por. K. NARECKI, *Słownik terminów Arystotelesowskich*, Warszawa 1994, s. 124.

²⁰ R. Zaborowski wskazuje, iż interpretacja tego fragmentu będzie zależała od rozumienia przysłowka ὥς („jako” albo „jak”). Tak więc możliwe są następujące interpretacje: „ludzie żyją jakby mieli własne myślenie (a przecież takie myślenie nie istnieje, gdyż jest wspólne) lub: ludzie żyją jako mający własne myślenie, tymczasem λόγος jest wspólny”. Zob. R. ZABOROWSKI, *Rozumienie logos. Presokratycy – Platon*, „Przegląd Filozoficzny” 3 (1998), s. 97. Obie interpretacje nie sprzeciwiają się jednak temu, iż *Logos* pełni bądź powinien, według Heraklita, pełnić funkcję naczelnej normy etycznej. Jedna z nich jest po prostu mocniejsza – wyklucza indywidualną inteligencję (vel indywidualny „rozum praktyczny”).

²¹ HERAKLIT z EFEZU, *Fragment B 45*: ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει; *Fragment B 115*: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὖξων.

Logos, który Heraklit dostrzegł również w duszy ludzkiej, jest zapewne jej elementem intelektualnym – pewną zdolnością poznawania siebie i świata²². Być może jest on zarazem częścią *Logosu* powszechnego. Ten ostatni, ponieważ jest rozumną zasadą rządzącą światem i obecną we wszystkim, z konieczności stanowi pełnię wszelkiego poznania, a co za tym idzie, jest źródłem prawdziwej mądrości człowieka. Prawda i mądrość przysługują jednak ludziom o tyle, o ile potrafią oni dostrzec rzeczywisty sposób funkcjonowania świata²³. Z kierowniczej roli *Logosu* wynika bowiem także to, że „wszystko, co się dzieje na świecie, jest piękne, dobre i sprawiedliwe”²⁴. Prawdę tę może jednak odkryć tylko rozum (*logos*) zjednoczony z *Logosem* powszechnym. Rozumna afirmacja istniejącego stanu rzeczy daje nie tylko szczęście, ale i stanowi o prawdziwej mądrości, bo jest konsekwencją wniknięcia w *Logos* wszechświata. „Ludzie natomiast – zauważa Heraklit – jedne rzeczy wzięli za niesprawiedliwe, inne za słuszne”²⁵, dlatego też nie są naprawdę mądrzy ani szczęśliwi.

Według niektórych interpretatorów to właśnie na podstawie badania ludzkiego wnętrza dotarł Heraklit do tezy o istnieniu *Logosu* kosmicznego – nie zaś odwrotnie²⁶. Jego rozumowanie mogło więc mieć następujący przebieg: ponieważ ludzki rozum (*logos*) układa i porządkuje docierające do niego dane z otaczającej go rzeczywistości, ponieważ jest instancją kierującą ludzkim życiem, to również w świecie musi istnieć taka siła (*Logos*), która układałaby wszystkie elementy kosmosu i nimi rządziła. Określenie tej kosmicznej zasady mianem *Logosu* nie było więc przypadkowe. Postępując konsekwentnie w tym rozumo-

²² Por. K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli...*, dz. cyt., s. 80.

²³ Por. G. S. KIRK, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 204 i 205.

²⁴ Por. A. KROKIEWICZ, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 145.

²⁵ HERAKLIT Z EFEZU, *Fragment B 102*: τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικοι ὑπελήφασιν ἃ δὲ δίκαια. Cytat za: G. S. KIRK, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 194.

²⁶ Zob. R. M. LESZCZYŃSKI, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003, s. 61 i następne.

waniu, można dalej stwierdzić, że jak niezgłębione są zdolności poznawcze ludzkiej duszy, gdyż – jak powiada Heraklit – „głęboki jest jej *logos*” (albo: gdyż jej *logos* rozrasta się), tak też *Logosu* kosmicznego nigdy nie można do końca zrozumieć.

Owa niepoznawalność Zasady wszechświata nie może być jednak całkowita. Z cytowanego wyżej fragmentu B 2 wynika przecież, iż jest Ona powszechna, a więc dostępna wszystkim ludziom. Przyczynę nieznanowości *Logosu* upatruje więc filozof bardziej w ludzkiej ignorancji (zawinionej lub nie) aniżeli po stronie samej Zasady. Są bowiem tacy (jak np. sam Heraklit), którzy odkryli owe odwieczne Prawo rządzące kosmosem i człowiekiem, jak i tacy, którzy nic o Nim nie wiedzą. Tych ostatnich w jednym z fragmentów nazywa nawet filozof „niepojętymi” i „niedoświadczonymi”:

Tego naprawdę zawsze istniejącego *Logosu* ludzie nie są w stanie zrozumieć, ani zanim go usłyszą, ani usłyszawszy go po raz pierwszy. Bo choć wszystkie rzeczy powstają zgodnie z tym *Logosem*, przypominają ludzi niedoświadczonych, gdy za każdym razem doświadczają słów i działań, które ja przedstawiam, dzieląc każdą rzecz według jej prawdziwej natury i wyjaśniając jak istnieje²⁷.

Choć powyższy fragment już od czasów Arystotelesa rodził poważne trudności interpretacyjne²⁸, odnajdujemy w nim informację dotyczącą *Logosu*, która jest bezsporna: *Logos* jest rzeczywistością, przez którą powstają wszystkie rzeczy (γινόμενων πάντων κατὰ τὸν λόγον), lu-

²⁷ HERAKLIT Z EFEZU, *Fragment B 1*: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἑόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροισιν ὁίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. Tłumaczenie polskie za: K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli...*, dz. cyt., s. 61.

²⁸ Pierwsza trudność dotyczy słowa τοῦδ' – „ten”. Nie wiadomo, czy istnieje jeden *Logos*, czy też wiele *logoi*, a tylko tego ludzie nie są w stanie zrozumieć. Druga trudność dotyczy słówka ἀεὶ – „zawsze”: czy odnosi się ono do tego, co je poprzedza, czy do tego, co po nim następuje, i na ten właśnie problem zwrócił uwagę już Arystoteles. Por. R. ZABOROWSKI, *Rozumienie logos...*, dz. cyt., s. 95; oraz ARYSTOTELES, *Retoryka*, 1407 b, 11-18.

dzie zaś z pewnych powodów nie są w stanie Go zrozumieć. Jeszcze bardziej zrozumiałe staje się teraz określenie ξυνός, „powszechny”, użyte w stosunku do *Logosu* w cytowanym już tutaj fragmencie B 2. *Logos* jest więc powszechny nie tylko w rozumieniu obowiązującego wszystkich prawa moralnego, lecz także w sensie ontologicznym – jako zasada powstawania wszystkiego. Gdy jednak przyjrzymy się bliżej wyrażeniu ἀεί („zawsze”), użytemu w powyższym tłumaczeniu jako określenie istnienia *Logosu*, wyjdą na jaw liczne trudności interpretacyjne. Niektórzy bowiem badacze odnoszą to słowo nie do *Logosu*, lecz do przymiotnika ἀξύνετοι („niepojętni”). Tak więc to ludzie byłiby „zawsze” (ἀεί) niepojętni, *Logos* natomiast byłby tylko „istniejący”²⁹. Taka interpretacja nie wyklucza jednak wieczności *Logosu*. Zaznaczajemy jedynie niezmienny fakt Jego istnienia przy bardziej już podkreślonym zjawisku niedostrzegania Go przez ludzi.

W związku z powyższym interesującą staje się również propozycja K. Nareckiego, która łączy obie możliwości odnoszenia się przysłowka ἀεί. Pierwsze zdanie z fragmentu B 1 należałoby według niego przetłumaczyć w następujący sposób: „Tej Inteligencji, która zawsze istnieje, ludzie [nigdy] nie są w stanie sobie uświadomić i zrozumieć”³⁰. Słowa „nigdy” nie należy tu jednak rozumieć w sensie absolutnym – to znaczy jakby *Logos* był w ogóle niepoznawalny. Oznacza ono raczej fakt, iż nikt nie jest Go w stanie do końca zrozumieć i poznać: czy to gdy się o nim rozprawia, jak to czyni Heraklit, czy też zanim się o nim cokolwiek usłyszy. O tym właśnie mówi fraza: καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον („i zanim go usłyszą, i usłyszawszy po raz pierwszy”).

O *Logosie* można więc wypowiadać jakieś sądy; zapewne można też Go w jakiś sposób poznawać (*vel* „usłyszeć”) – nigdy jednak (podobnie jak w przypadku *logosu* duszy)³¹ nie będzie to poznanie zupeł-

²⁹ O szczegółach sporów interpretacyjnych zob. R. ZABOROWSKI, *Rozumienie logos...*, dz. cyt., s. 95 i następna oraz K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli...*, dz. cyt., s. 61 i następne.

³⁰ K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli...*, dz. cyt., s. 62.

³¹ Por. HERAKLIT Z EFEZU, *Fragment B 45*.

ne. Używając późniejszej terminologii, należałoby stwierdzić, iż heraklitejski *Logos*, choć nie jest całkowicie niepoznawalny, jest transcendentny względem ludzkiego poznania – to znaczy, że ludzkie możliwości poznawcze nie są w stanie w zupełności dotrzeć do tego, czym *Logos* naprawdę jest.

W niektórych fragmentach Heraklita ponadto, także i w tym przez nas analizowanym, można odnaleźć mniej lub bardziej wyraźne sformułowania personifikujące *Logos*. Poprzez stwierdzenie, iż *Logos* można usłyszeć niezależnie od jakiegokolwiek nauki ludzkiej, przypisuje Mu filozof moc wypowiedzi bądź jakiegoś tajemniczego, lecz z pewnością racjonalnego przekazu³². Choć można tu mówić o personifikującym opisie, to stwierdzenie Jego osobowego sposobu istnienia byłoby z pewnością nadużyciem interpretacyjnym. Na podstawie powyższych fragmentów można jednak z pewnością stwierdzić, iż *Logos* jest jakimś oddzielnym (tzn. różnym od samego Heraklita, a także od świata)³³, autonomicznym i zawsze istniejącym Bytem. O wiele bardziej personifikujący opis znajduje się natomiast w innym fragmencie – *B 72*:

Rozmijają się z *Logosem*, z którym stale obcują, a to z czym spotykają się na co dzień, wydaje im się obce³⁴.

³² W tym przypadku interpretacja Heideggera, odwołująca się do archaicznej struktury mowy i myślenia Greków, nie byłaby tu możliwa. Mówienie (λέγειν = kładzenie) i słuchanie nie musiałyby oznaczać relacji osobowej. Zob. M. HEIDEGGER, *Logos (Heraklit, fragment 50)*, dz. cyt., s. 99 i następne oraz wyżej zamieszczone analizy dotyczące fragmentu *B 50*.

³³ O tym, iż *Logos*-zasada jest czymś różnym od słowa czy nauki Heraklita, świadczy chociażby wypowiedź z fragmentu *B 50*: Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας, („nie mnie, lecz *Logosu* wysłuchawszy”) lub też z fragmentu *B 1*: καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον. O tym, iż jest On różny od świata, przekonuje nas wypowiedź, iż „wszystko powstaje zgodnie z tym *Logosem*”: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον (*B 1*).

³⁴ HERAKLIT Z EFEZU, *Fragment B 72*: ὃ μάλιστα διηλεκτῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

Aforyzm ten jest związany z poglądem, o którym wyżej była już mowa: mimo powszechności *Logosu* ludzie postępują tak, jakby Go nie było (B 2, B 1). W tym jednak miejscu owa ontologiczna i moralna Zasada kosmosu przyjmuje postać upersonifikowaną. Ludzie, choć nieustannie z nim obcuja (albo „przebywają w jego bliskim towarzystwie” – ὀμιλοῦσι), pozostają z Nim w niezgodzie (διαφέρονται)³⁵. Czy mamy tu do czynienia po prostu z pewną poetycką metaforą, opisującą prawo natury i jego powszechną obecność w kosmosie, czy też z zamierzoną personifikacją – trudno jednoznacznie ustalić. Można jednak pójść za tropem personifikacji i na podstawie innych fragmentów Heraklita zastanowić się, czy nie wykluczają one takiej możliwości interpretacyjnej.

Komentatorzy myśli Heraklita zgodnie twierdzą, iż jego *principium* jest z pewnością zasadą racjonalną, wieczną, doskonałą, a nawet boską. Sam filozof nazywa ją niekiedy po prostu „tym, co mądre” (τὸ σοφὸν)³⁶. We fragmentach B 108 i B 32 czytamy natomiast:

B 108: Żaden z tych wszystkich ludzi, których słowa słyszałem, nie zdaje sobie sprawy, że Mądre (τὸ σοφὸν) jest oddzielone od wszystkich rzeczy³⁷.

B 32: To, co jedynie mądre, nie chce i chce być nazywane imieniem Zeusa³⁸.

W odróżnieniu od *principium* Milezyjczyków, heraklitejski *Logos* nie jest więc jednym z określonych pierwiastków świata (takich jak woda czy powietrze). Jest raczej rzeczywistością zupełnie różną i oddzieloną od wszystkich innych bytów i elementów kosmosu. Choć jest obecny w świecie, nie jest z nim zmieszany. Tak więc skoro *Logos* jest bytem autonomicznym, skoro przez Niego „wszystko powstaje”, skoro tylko On jest tak naprawdę mądry, wieczny i doskonały, to nic nie

³⁵ Por. K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli...*, dz. cyt., s. 69.

³⁶ Por. A. KROKIEWICZ, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 137.

³⁷ HERAKLIT Z EFEZU, *Fragment B 108*.

³⁸ HERAKLIT Z EFEZU, *Fragment B 32*.

stoi na przeszkodzie, aby nazywać Go Bogiem. Na podstawie powyższych fragmentów można więc przyjąć, iż Heraklit dokonuje pewnej zamierzonej personifikacji *Logosu*. Ponieważ jednak nie chce, aby jego Boska Zasada była utożsamiana z jednym z greckich bogów (często ułomnych i niemocnych), personifikacja ta nie jest tak bardzo wyraźna. Dlatego właśnie stwierdza, iż „Mądre (τὸ σοφὸν) nie chce być nazywane imieniem Zeusa”. Jeden z komentatorów wyjaśnia ten aforyzm w taki oto sposób: „[Mądre] chce być nim nazywane, ponieważ naprawdę jest tym, co się pod tym imieniem czci; ale też i nie chce być nim nazywane, ponieważ z tym imieniem związane są wyobrażenia antropomorficzne, które nie przystają do tego pierwotnego bytu, to znaczy dlatego, ponieważ jest ono znaczeniem nieadekwatnym”³⁹. Heraklit wyraża więc swój krytyczny stosunek do tradycyjnych religii greckich. Choć Zeus uznawany był za boga najwyższego, a niekiedy nawet za jedyne⁴⁰, nie ma on wiele wspólnego z prawdziwym i do końca niepoznawalnym Bogiem – *Logosem*.

Powyższe ustalenia pozwalają nam wprawdzie twierdzić, iż Heraklit w zamierzony sposób przypisywał *Logosowi* cechy boskości, a niekiedy nawet personifikował Go, jednakże pozostaje jeszcze wiele innych fragmentów, na podstawie których trudno jest jednoznacznie ustalić naturę owej kosmicznej Zasady. Istnieją na przykład aforyzmy pozwalające utożsamiać Ją z myślą (γνώμη) kierującą rzeczami w świecie⁴¹. Z pewnej jednak części fragmentów wynika, że *Logos* jest ko-

³⁹ E. ZELLER, R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, cz. I, vol. IV: *Eracrito*, Firenze 1969, s. 161. Cytat za: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, dz. cyt., s. 99.

⁴⁰ Zob. R. M. LESZCZYŃSKI, *Starożytna koncepcja Logosu...*, dz. cyt., s. 69: „Postać Zeusa rosła w oczach pisarzy greckich, zdobywając stopniowo przymioty Boga jedyne, górującego nad wszystkimi innymi bogami, którzy zaczęli być pojmowani jako niesamodzielne manifestacje Zeusa. Myśl Heraklita jest najwyraźniej kolejnym etapem w ewolucji koncepcji Zeusa”.

⁴¹ Zob. HERAKLIT z EFEZU, *Fragment B 41*: „Istnieje jedna tylko mądrość: uznać rozum (γνώμη), który wszystkim rządzi wszystko przenikając”; lub *Fragment B 41*:

smicznym i boskim ogniem, w którym wielu komentatorów i historyków filozofii widziało ἀρχή – podobną do pierwiastków przyjmowanych przez Milezyjczyków⁴². „Ogień wieczny rozpalający się miarowo i miarowo gasnący” stanowi według Heraklita o odwiecznym porządku świata, którego „nie stworzył żaden z bogów ni ludzi”⁴³. *Logos* jest więc jedną z nazw owej porządkującej i kierującej wszystkim zasady⁴⁴.

Ognistą naturę posiada również dusza ludzka. Jej *logos* natomiast pozostaje w nieustannej łączności z *Logosem*-Ogniem. Z niektórych przekazów dowiadujemy się, iż owa łączność ma charakter bardzo fizyczny. U Sekstusa Empiryka czytamy:

Stajemy się rozumni, według Heraklita, gdyż oddychając wciągamy ten boski *Logos*, podczas snu zaś zapominamy, a przebudzeni jesteśmy przytomni. We śnie bowiem, kiedy zamykają się otwory służące postrzeganiu, obecny w nas rozum odcina się od więzi z otaczającym, a oddychanie jest jedynym pozostałym połączeniem, niczym jakiś koreń⁴⁵.

Komentatorzy zauważają jednak, iż przekaz Sekstusa należy przyjmować z pewną ostrożnością, gdyż heraklitejską myśl mógł on interpretować w duchu bliskiej mu filozofii stoickiej i sceptycznej⁴⁶. Przyjmując bowiem takie fizyczne wyjaśnienie relacji zachodzących między duszą a *Logosem* świata, musielibyśmy uznać, iż ἀρχή Herakli-

„Natura ludzka jest pozbawiona rozumu (γνώμης), lecz nie boska”. Cytaty za: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, dz. cyt., s. 100.

⁴² Por. Przypis 7 tego rozdziału. Takiej interpretacji koncepcji ognia u Heraklita przeciwstawia się W. K. C. GUTHRIE, *Filozofowie greccy...*, dz. cyt., s. 38, A. KROKIEWICZ, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 130 oraz G. S. KIRK, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 201.

⁴³ Por. HERAKLIT Z EFEZU, *Fragment B 30*.

⁴⁴ Por. G. S. KIRK, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 201.

⁴⁵ SEKSTUS EMPIRYK, *Przeciw logikom*, VII, 129. Cytat za: G. S. KIRK, *Filozofia przedsokratejska...*, dz. cyt., s. 207.

⁴⁶ Por. G. S. KIRK, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 208.

ta nie różni się zasadniczo od ἀρχή Milezyjczyków. Jest nią po prostu kolejny (po wodzie i powietrzu) materialny element kosmosu. Powyższy przekaz został tu jednak przytoczony, aby ukazać, jak bardzo aporetyczną i niejednoznaczną jest koncepcja Heraklita. Każda próba rekonstrukcji jego filozofii na podstawie zachowanych fragmentów staje się zawsze jedynie jednym z wielu możliwych rozwiązań interpretacyjnych. Przedstawiona w tym paragrafie rekonstrukcja heraklitejskiej koncepcji *Logosu* miała więc na celu jedynie ukazanie zakresu, z którym była wiązana ta nowa kategoria filozoficzna – nie zaś rozwiązywanie wszelkich aporii i trudności związanych z myślą Efezyjczyka.

„Wielkie odkrycie” Heraklita było więc obecne w jego ontologii, fizyce, etyce, teorii poznania, a nawet w teorii społecznej⁴⁷ i w logice⁴⁸. Jeżeli przyjmiemy, że ów powszechny *Logos* nie był li tylko materialnym ogniem, rozumianym tak jak ἀρχή Milezyjczyków, lecz także kosmicznym rozumem (γνώμη)⁴⁹, to mamy tu do czynienia z pierwszym w historii filozofii sformułowaniem koncepcji inteligentnej i rozumnej Zasady rządzącej światem⁵⁰. Wielość aspektów, w których Heraklit opisywał tę nową, odkrytą przez siebie Zasadę sprawia, że jego myśl jest o wiele bardziej dojrzała i rozbudowana w porównaniu z poglądami jego milezyjskich poprzedników. Choć dziś mamy ogromne trudności w rekonstruowaniu myśli Heraklita, to jego filozofia bardzo mocno oddziaływała na wielu starożytnych autorów, którym jego pisma były dobrze znane.

⁴⁷ Szerzej na ten temat zob. R. M. LESZCZYŃSKI, *Starożytna koncepcja Logosu...*, dz. cyt., s. 73.

⁴⁸ Zob. A. KROKIEWICZ, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 142.

⁴⁹ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, dz. cyt., s. 100.

⁵⁰ Niepobawiona podstaw jest także interpretacja, zgodnie z którą *Logos* może być utożsamiony z Bogiem. Do takiej interpretacji przychylają się m.in. autorzy *Filozofii przedsokratejskiej*. Zob. G. S. KIRK, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 205.

2. Między Heraklitem a stoikami

Dalszy etap rozwoju idei *Logosu* wyznaczyła filozofia stoików. Z jednej strony korzystała ona obficie z osiągnięć Heraklita, z drugiej zaś rozwinęła tę koncepcję i poszerzyła o wiele nowych wątków. Nie oznacza to jednak, iż w ciągu dwóch wieków, jakie oddzielały Heraklita od stoików, termin λόγος nie był używany. W różnych tekstach filozoficznych pojawiał się on zasadniczo we wszystkich znaczeniach, o których wyżej już była mowa. Ponieważ jednak u żadnego z filozofów tego okresu nie odnajdujemy całościowej teorii związanej z kategorią *Logosu*, w niniejszym paragrafie zostaną przedstawione jedynie wybrane „pomysły” filozoficzne powstałe w tym czasie, w jakiś sposób wiążące się z omawianym tu zagadnieniem.

Należy więc zwrócić uwagę na koncepcję, która pojawia się w filozofii Anaksagorasa z Klazomen (ok. 500-428 r. p.n.e.). Zawiera ona bowiem, jak twierdzą niektórzy historycy filozofii, „jedną z najpotężniejszych intuicji stworzonych i wyrażonych w kręgu filozofii presokratejskiej”⁵¹. Na określenie swej kosmicznej Zasady Anaksagoras nie używa wprawdzie terminu λόγος, lecz νοῦς. Oba pojęcia miały jednakże bardzo podobny zakres desygnatów, odnosiły się bowiem do rzeczywistości rozumu i myślenia. Z czasem jednak w tradycji filozoficznej wykształciła się pewna dystynkcja, która sprawiła, iż pojęcie νοῦς związane było raczej z transcendencją, natomiast λόγος uznawany był za byt pośredni (między transcendencją a immanencją) lub zupełnie immanentny. W myśli Anaksagorasa można zaobserwować początki takiego rozróżnienia:

Inne rzeczy mają częśćkę wszystkiego, ale Umysł (νοῦς) jest nieskończony, samowładny i nie jest zmieszany z żadną rzeczą, lecz jest sam. Gdyby bowiem nie był sam, ale zmieszany z czymś innym, miałby udział we wszystkich rzeczach, tak jakby był zmieszany z którąkolwiek. We wszystkim bowiem jest częśćka wszystkiego, jak wcześniej powie-

⁵¹ G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, dz. cyt., s. 186.

działem. Rzeczy zmieszane z nim przeszkadzałyby mu, tak że nie mógłby władać niczym tak jak to robi teraz, będąc sam. Ze wszystkich rzeczy jest bowiem najdelikatniejszy i najczystszy, ma całą wiedzę o wszystkim i największą moc. Umysł włada wszystkimi istotami mającymi życie, dużymi i małymi. Umysł rządził też całym obrotem, tak że pojawił się obrót na początku [...]. I wszystkie rzeczy, które miały być – te, które były, te, które są teraz i te, które będą – wszystkie uporządkował Umysł. [...] Jest jednak wiele części wielu rzeczy i nic nie jest całkowicie oddzielone od innego ani rozłożone prócz Umysłu⁵².

Zasadnicza różnica pomiędzy heraklitejskim *Logosem* a *Nousem* Anaksagorasa wyraża się w tym, że νοῦς wydaje się być „bardziej” transcendentny względem tego, co porusza i czym kieruje, niż λόγος. Ten ostatni był wprawdzie bytem oddzielnym i do końca niepoznawalnym, jednakże z wielu fragmentów Heraklita wynika, iż był on również immanentnym, ontologicznym i moralnym prawem kosmosu. Był obecny w bytach materialnych świata jak i w człowieku. Anaksagoras natomiast podkreśla, iż νοῦς jest „całkowicie oddzielony” od każdej rzeczy i właśnie dlatego jest możliwe, aby wszystkim kierował. *Nous* nie jest też związany z żadnym określonym i materialnym pierwiastkiem świata. „We wszystkim wprawdzie jest częśćka wszystkiego”, ale nie w Nim. Nie można więc utożsamiać Go ani z wodą, ani z powietrzem, ani z ogniem. Choć filozofia presokratejska, jak twierdzi G. Reale, nie doszła jeszcze do odkrycia substancji ponadzmysłowej (duchowej)⁵³, to nawet gdy uznamy, iż *Nous* posiada substancję eteryczną, czyli „najdelikatniejszą i najczystsza”, pozostanie On nadal bytem wyraźnie różnym od materialnego świata.

Pomimo tych różnic, na podstawie powyższego fragmentu można wykazać, iż istnieje wiele podobieństw pomiędzy Zasadą-*Logosem* i Zasadą-*Nousem*. Choć nie ma tu wprawdzie miejsca, by szczegółowo omawiać koncepcję Anaksagorasa, jest rzeczą uprawnioną, aby

⁵² ANAKSAGORAS, *Fragment 12*, Cytat za: G. S. KIRK, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 358.

⁵³ G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 1, dz. cyt., s. 186 i następna.

uznać ją za pewną kontynuację „pomysłu” Heraklita⁵⁴. Kategoria *Nousu* pojawi się również w filozofii Filona z Aleksandrii, gdzie będzie występować obok kategorii *Logosu*. *Nous* jednak – zgodnie z pierwszą charakterystyką wyznaczoną mu przez Anaksagorasa – będzie oznaczał dla Filona transcendentny Umysł Boga. *Logos* natomiast będzie tym, co pomyślane przez ten Umysł – a więc sumą idei i mocy stwarzających świat⁵⁵.

Problem *Rozumu* (νοῦς) jako zasady rządzącej światem jest obecny również w myśli Platona i Arystotelesa. U Platona zagadnienie to pojawia się zwłaszcza w dialogach późniejszych, takich jak *Fileb* i *Timajos*. W *Filebie* νοῦς stanowi zasadę ładu i harmonii w świecie⁵⁶, w *Timajosie* przybiera rysy boskiego twórcy świata – Demiurga⁵⁷. Należy tu jednak zaznaczyć, iż charakterystyka zasady, którą rysują Platońskie dialogi, różni się znacznie od opisu *Nousu* z fragmentów Anaksagorasa. Otóż Platon, ze względu na podjęty przez siebie nowy typ badań filozoficznych⁵⁸, doszedł do wniosku, iż prawdziwa i rzeczywista przyczyna wszystkiego nie może należeć do świata materialnego. Filozofowie przyrody poszukiwali według niego coraz „mocniejszej” siły fizycznej, której mogliby przypisać funkcję zasady całego

⁵⁴ Krok naprzód, którego dokonał Anaksagoras, polega na dostrzeżeniu tego, że zasada rządząca światem wcale nie musi znajdować się w nim, lecz równie dobrze może udzielać ruchu i porządkować go z zewnątrz.

⁵⁵ Szerzej na ten temat zob. rozdział IV tej pracy.

⁵⁶ „We wszechświecie – pisze Platon – jest wiele pierwiastków nieokreśloności i określonego też dość, i jakaś jest nad nimi przyczyna nie licha, która porządkuje i układa lata i pory roku, i miesiące, która się chyba najsprawiedliwiej nazywa mądrością i rozumem (νοῦς)”. PLATON, *Fileb*, 30 C, w: PLATON, *Dialogi*, tom 2, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999, s. 603. Temat *nousu* jako zasady rządzącej światem porusza Platon jeszcze w kilku innych dialogach, m.in. w *Teajecie* i *Timajosie*. Szerzej na temat tego zagadnienia zob. W. STRÓŻEWSKI, *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, s. 249 i następne.

⁵⁷ Zob. PLATON, *Timajos*, 37 A; 29 A. Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 2: *Platon i Arystoteles*, Lublin 1996, s. 186.

⁵⁸ Szerzej na ten temat zob. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 2, dz. cyt., s. 75 i następne.

kosmosu. On natomiast doszedł do przekonania, iż tej ostatecznej przyczyny, która mogłaby wyjaśnić ład i harmonię świata – która uzasadniałaby dlaczego coś powstaje i ginie – nie należy poszukiwać ze względu na wielkość posiadanej przez nią siły fizycznej, lecz ze względu na sposób jej działania. Prawdziwa przyczyna wszystkiego, co się dzieje, powinna więc działać ze względu na to, co najlepsze. Ona sama musi więc być nie tylko dobra, lecz powinna być samym Dobrem i samym Pięknem. W dialogu *Fileb* Platon opowiada więc o swojej młodościowej fascynacji i późniejszym rozczarowaniu nauką Anaksagorasa o *Nousie* jako kosmicznej zasadzie:

Tamtego rodzaju przyczyny [tj. przyczyny, o których mówił m.in. Anaksagoras] podawać – bardzo niemądrze. Jeśliby ktoś powiedział, że nie mając tego wszystkiego, tych kości i ścięgien, i co tam innego mam jeszcze, nie byłbym w stanie zrobić tego, co mi się podoba, miałby słuszość. Ale powiedzieć, że ja dlatego i przez to robię to, co robię, i przez to się rozumem kieruję, a nie przez to, że wybieram to, co najlepsze, to byłaby wielka i niebywała lekkomyślność. To by znaczyło nie umieć rozróżnić, że **czymś innym jest przyczyna czegoś, co istnieje, a czymś innym to, bez czego przyczyna nie mogłaby być przyczyną. Mam wrażenie, że to właśnie wielu ludzi, jakby po ciemku macając, nazywa przyczyną samą, choć ta nazwa czemuś innemu przynależy.**

I tak też jeden wirem nieba ziemię otacza i przez to jej stać każe, drugi ją na powietrzu podpira niby płaskie niecki na stołku. A tej siły, dzięki której wszystko to tak leży, jak najlepiej można było te rzeczy ułożyć – tej ani nie szukają, ani nie przypuszczają, żeby w tym była jakaś dziwna moc duchowa. Zdaje im się, że wynajdą na to kiedyś mocniejszego Atlasa niż ten i bardziej nieśmiertelnego, który lepiej wszystko w garści trzymać potrafi, **a Dobro, które to wszystko wiązać powinno, mają za nic.** A ja, żeby się o tej przyczynie uczyć, poszedłbym najchętniej na naukę do kogo bądź⁵⁹.

Według Platona zatem błędem Anaksagorasa nie było dopatrywanie się zasady świata w Umyśle (*Nousie*), lecz uznanie go za byt mate-

⁵⁹ PLATON, *Fedon*, 99 A-C.

rialny (choćby nawet najbardziej „delikatny” – tzn. eteryczny). Taka bowiem zasada nie wyjaśniała celu, dla którego coś powstaje i ginie. Tak więc Platon zrywa z dotychczasowym paradygmatem myślenia o przyczynie kosmosu w kategoriach fizykalnych. Było to możliwe dzięki odkryciu tego, co ponadmysłowe. Dopiero tu mamy do czynienia z inteligibilną – lecz równie rzeczywistą jak fizyczna – przyczyną wszystkiego, co się dzieje.

Nie sposób w tym miejscu nie nawiązać jeszcze do najsłynniejszej⁶⁰ Platońskiej metafory, przyrównującej odkrytą przez niego przyczynę – tj. Ideę Dobra – do słońca⁶¹. Wyprowadził z niej bowiem filozof bardzo ważne intuicje epistemiczne i ontologiczne, które zostaną rozwinięte przez późniejszych myślicieli. Otóż Platon w VI księdze swojego *Państwa*, porównując Dobro do słońca, stwierdza, iż podobnie jak słońce dzięki swojemu światłu daje władzy wzroku zdolność widzenia, natomiast przedmiotom materialnym możliwość bycia widzianym, tak też jest z ideą Dobra w odniesieniu do procesu poznania. Dobro usposabia więc duszę do poznawania prawdy, w stosunku zaś do rzeczy poznawanych sprawia, iż przysługują im poznawalność. Na tym jednak nie kończy się Platońska metafora. Podobnie bowiem jak słońce umożliwia rodzenie się i wzrost wszystkich rzeczy, tak też idea Dobra warunkuje istnienie wszystkich bytów. W zakończeniu tego słynnego tekstu Platon stwierdza:

Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż **Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę**, coś wyższego i mocniejszego o wiele⁶².

⁶⁰ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 2, dz. cyt., s. 135.

⁶¹ Zob. PLATON, *Państwo*, VI, 508 A-509 C.

⁶² PLATON, *Państwo*, VI, 509 B: καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι, τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

Teza o transcendencji inteligibilnej przyczyny kosmosu (Dobra) względem wszelkiego bytu jest więc konsekwencją odkrycia tego, co ponadzmysłowe. Wyciągając wnioski z opisanej przez siebie metafory o słońcu, Platon udowodnił bowiem, że jest możliwe, aby istniała taka przyczyna, która będąc zupełnie różną od świata i nie posiadając z nim żadnego fizycznego styku, miałaby nań realny wpływ⁶³. Również ten pomysł zostanie wykorzystany w koncepcji *Logosu* Filona z Aleksandrii. Konstruując jednakże swą teorię radykalnej transcendencji Absolutu, aleksandryjski filozof pójdzie jeszcze o krok dalej. Uzna bowiem, iż jedynie naprawdę istniejącemu Bogu nie należy przypisywać absolutnie żadnych jakości⁶⁴. Nawet Platońska kategoria Dobra wyda mu się zbyt określona, aby można ją było wykorzystywać (adekwatnie i bez żadnych zastrzeżeń) w mówieniu o Boskiej istocie. Stwierdzi więc, iż prawdziwy Bóg „jest lepszy od samego Dobra i Piękna”⁶⁵. Do Platońskiego pomysłu o transcendencji idei Dobra będzie się również odwoływał św. Justyn. W swoim *Dialogu z Żydem Tryfonem* zacytuje on nawet powyższy fragment z VI księgi *Państwa* i będzie

⁶³ O transcendencji zasady kosmosu była już mowa przy omawianiu koncepcji Anaksagorasa. Zostało tam jednak zauważone, iż „zasadnicza różnica pomiędzy heraklitejskim *Logosem* a *Nousem* Anaksagorasa wyraża się w tym, że νοῦς wydaje się być „bardziej” transcendentny względem tego, co porusza i czym kieruje, niż λόγος” (zob. wyżej, s. 39). Teraz jednak – po przedstawieniu koncepcji Platona – zrozumiałym staje się to, iż użyte tam nieprecyzyjne wyrażenie „bardziej transcendentny” w odpowiedni sposób ukazywało różnicę dostrzeżoną pomiędzy tymi dwiema koncepcjami. Anaksagoras bowiem, choć posiadał bardzo dobre intuicje (co zresztą podkreśla sam Platon), nie mógł jeszcze mówić o prawdziwej transcendencji *Nousu*, ze względu na materialność (eteryczność) opisanej przez siebie zasady, a w konsekwencji ze względu na fizyczne relacje łączące tę eteryczną siłę umysłową z pozostałymi elementami świata. Z transcendencją w ścisłym tego słowa znaczeniu mamy więc do czynienia dopiero w filozofii Platona. Idea Dobra bowiem nie tylko nie jest zmieszana z żadną rzeczą – podobnie jak ma to miejsce w przypadku *Nousu* Anaksagorasa – lecz także, z powodu swojej duchowej natury, nie oddziałuje ona na żadną z nich w sposób fizyczny.

⁶⁴ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quod Deus sit immutabilis*, 55.

⁶⁵ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 8.

przekonany, że spośród filozofów starożytnych to właśnie platonicy byli najbliżej prawdy chrześcijańskiej. Koncepcja radykalnej transcendencji Boga będzie stanowiła dla apologety podstawowe założenie wszelkich jego argumentacji przemawiających za istnieniem i preegzystencją Boskiego *Logosu*.

Szczególnego znaczenia teoria *Nousu* nabiera również w filozofii Arystotelesa, w której *Nous* – Nieruchomy Poruszyciel pełni rolę pierwszej przyczyny ruchu i zarazem celu wszechświata, stanowiąc gwarancję jego istnienia i trwania. W księdze Λ swojej *Metafizyki*, rozważając naturę Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela, Arystoteles nazywa Go Umysłem ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) i Myślą ($\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$), ale także Życiem ($\zeta\omega\eta$). Mówi o Nim również, że jest dobry ($\acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$) i piękny ($\kappa\alpha\lambda\acute{o}\varsigma$, a właściwie $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ – najpiękniejszy). I choć każdy z przymiotów przysługuje Mu w ten sam sposób, to „myśl” najdoskonalej ukazuje Jego naturę⁶⁶. Myślenie – według Stagiryty – jest bowiem najdoskonalszą czynnością, nie tylko w świecie zwierząt, ale i w całym kosmosie.

Warto jednak w tym miejscu podkreślić również to, że teoria *Nousu* Arystotelesa obejmuje w dużej mierze te same obszary, które opisywała koncepcja *Logosu* Heraklita. *Nous* jest bowiem obecny w człowieku jako jego władza poznawcza – najdoskonalszy, a nawet najbardziej boski pierwiastek duszy⁶⁷. Ten sam termin odnosi się również do najwyższego rodzaju bytu, czyli boskiego Rozumu myślącego samego siebie⁶⁸ – przyczyny ruchu i celu wszechświata.

Jest jednak rzeczą niezwykle ciekawą, że kiedy Arystoteles mówi o rozumności obecnej w naturze ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$), nie używa terminu $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, lecz $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Wątki te odnajdujemy jednak tylko we wczesnych jego pismach, które dziś znamy jedynie z fragmentów:

⁶⁶ „Myśl będąc czymś najdoskonalszym, wmyśla się sama w siebie i jest samomyślącą się myślą”; καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1074 b, 30-35.

⁶⁷ Zob. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, 1177 a, 16.

⁶⁸ Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, 1072 b, 20 oraz 1074 b, 30-35.

Cała więc Natura (πᾶσα φύσις), jako posiadająca rozum (ἔχουσα λόγον) niczego nie czyni na oślep, lecz zawsze w jakimś celu; odrzuciwszy przypadek troszczy się o cel w większym stopniu niż sztuki, bo te jak wiemy są naśladowaniem natury⁶⁹.

Na podstawie celowości obecnej w naturze dochodzi więc Arystoteles do wniosku, iż podobnie jak człowiek, również ona musi posiadać jakiś rozum (λόγος), który wyznaczałby jej owe cele i czuwał nad ich realizacją. Zważywszy na całą koncepcję Nieruchomego Poruszyiciela, którą Arystoteles bardzo dobrze przemyślał⁷⁰, nie byłoby zapewne rzeczą spójną twierdzenie, iż νοῦς – owa zupełnie różna i oddzielona od świata Zasada⁷¹ – jest równocześnie jego wewnętrznym rozumem. *Nous*, myśląc samego siebie, nic nie wie o świecie materialnym ani o jego indywidualach. Być może właśnie dlatego Arystoteles wołał powołać się w tym miejscu na termin Heraklita, który także odnosił się do rzeczywistości rozumnej, lecz z pewnością już bardziej immanentnej światu.

W filozofii Platona i Arystotelesa odnajdujemy jeszcze jedno, choć już nie ontologiczne, lecz bardzo ważne dla dalszego rozwoju koncepcji *Logosu* zagadnienie, a mianowicie dystynkcję na *logos wewnętrzny* i *zewnętrzny*. W dialogu *Sofista* odróżnia Platon myśl, którą określa mianem wewnętrznej rozmowy duszy, od wypowiedzi – sądu czy zdania⁷². I wprawdzie w odniesieniu do myśli używa on pojęcia διάνοια, zaś termin λόγος zachowuje jedynie dla zewnętrznej wypowiedzi, jednakże Arystoteles, podejmując ten problem, wprowadzi terminologię, która wykorzystana zostanie przez późniejszych myślicieli. „Chociaż

⁶⁹ Zob. ARYSTOTELES, *Zachęta do filozofii*, Fr. 23, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 10.

⁷⁰ Szerzej na temat natury arystotelesowskiej Zasady (*Nousu*) oraz o relacji zachodzącej między Nią a światem zob. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 2, dz. cyt., s. 431 i następne.

⁷¹ Arystotelesowska Boska Zasada – Nieruchomy Poruszyciel – nie ma ze światem żadnej styczności, a porusza go jedynie na zasadzie celu i miłosnego przyciągania.

⁷² Zob. PLATON, *Sofista*, 263 E.

zawsze – pisze w *Analitikach Wtórych* – można sprzeciwić się słowu mówionemu (ἔξω λόγος), to jednak nie zawsze można się przeciwstawić rozmowie w duszy (ἔσω λόγος)”⁷³. Pominę w tym miejscu wyjaśnianie znaczenia i kontekstu przytoczonego fragmentu, bowiem nie dotyczą one bezpośrednio tematu tej pracy. Dla dalszego rozwoju koncepcji *Logosu* interesujące jest samo rozróżnienie na λόγος ἔξω i λόγος ἔσω, którego dokonał filozof. Podobna dystynkcja pojawi się bowiem w logice stoików, a ogromną rolę odegra ona w myśli Filona z Aleksandrii, dla którego *Logos wewnętrzny* i *zewnątrzny* będą stanowić dwa sposoby egzystencji Boskiego *Logosu*.

3. *Logos* stoików

W myśli stoickiej koncepcja *Logosu*, podobnie jak u Heraklita, była obecna zarówno w logice, fizyce, jak i etyce. Choć u tego drugiego podział ten jest tylko umowny (wnioskuje się o nim na podstawie aforyzmów o różnej tematyce), to dla stoików wymienione dziedziny stanowiły trzy wielkie działy filozofii⁷⁴. Jednakże logika i fizyka nie stanowiły zasadniczej części ich doktryny. Badali je w tym celu, by na podstawie ich rozwiązań zbudować etykę – cel i szczyt dociekań filozoficznych⁷⁵. Ponieważ doktryna szkoły stoickiej ewoluowała z biegiem czasu (należy pamiętać, że stoicyzm przetrwał aż do III wieku po Chrystusie), przedstawiona tu koncepcja *Logosu* będzie stanowić syn-

⁷³ ARYSTOTELES, *Analitiki Wtóre*, 76 b, 27: ἀεὶ γὰρ ἔστιν ἐνστήναι πρὸς τὸν ἔξω λόγον, ἀλλὰ πρὸς τὸν ἔσω λόγον οὐκ ἀεὶ.

⁷⁴ „W wykładzie filozofii – podaje Diogenes Laertios – wyróżniali stoicy trzy części: fizykę, etykę i logikę. Zenon z Kition był pierwszym, który tak podzielił filozofię”. Zob. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa 1982, VII. 39, s. 388.

⁷⁵ Dlatego też przyrównywali etykę do owoców urodzajnej roli – filozofii, fizykę do drzew, natomiast logikę do ogrodu. Por. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy...*, VII. 39.

tezę poglądów kilku jej przedstawicieli, w szczególności Zenona z Kition – założyciela Stoi oraz jego następców: Kleantesa i Chryzypa.

Pierwszą kwestią, którą należy zaznaczyć przy omawianiu filozofii stoików, jest ich uniwersalny materializm. O ile pogląd ten mógł być uzasadniony w przypadku pierwszych filozofów przyrody – hylozoików, o tyle myśl stoicką (po systemach takich jak platonizm czy arystotelizm, które wydawałoby się – na stałe wprowadziły do filozofii pojęcie natury duchowej i niematerialnej) można uważać za pewien regres. Już bowiem Anaksagoras, choć nie wypracował jeszcze pojęcia bytu niematerialnego, stwierdzał o swoim *Nousie*, że nie jest On zmieszany z żadnym z materialnych elementów świata oraz że Jego substancja jest „najdelikatniejsza i najczystsza”. Stoicy natomiast stwierdzają wprost:

Wszystko, co działa lub doznaje, jest cielesne.

Bytem nazywa się to tylko, co jest ciałem.

Byt i ciało (σώμα) są tym samym⁷⁶.

Przedstawiciele Stoi uznali więc za nierealne nie tylko platońskie idee, lecz także „idee-formy” Arystotelesa, postulując tym samym istnienie jedynie jednostkowych bytów materialnych⁷⁷. Pogląd ten pociągał za sobą wiele konsekwencji. Jedną z nich mógł być zapewne wybór terminu λόγος – zamiast νοῦς – na oznaczenie zasady rządzącej światem. Ten ostatni bowiem, jak już to wyżej zostało pokazane, miał zazwyczaj konotacje niematerialne i transcendentne. Pierwszy natomiast był terminem użytym już przez Heraklita i kojarzonym z immanentnym rozumem, tożsamym z materialnym ogniem świata. Skoro tradycja filozoficzna mówiła o *Logosie* jako o materialnym, a zarazem racjonalnym pierwiastku przenikającym wszystkie ciała, nic więc nie

⁷⁶ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Joannes ab Arnim, tom I-III, Stuttgart 1964, I, fr. 90; III, fr. 84; II, fr. 329; II, fr. 359. Cytaty polskie za: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, dz. cyt., s. 362.

⁷⁷ Por. A. KROKIEWICZ, *Stoicyzm*, w: tenże, *Zarys filozofii greckiej*, dz. cyt., s. 461.

stało na przeszkodzie, aby w oparciu o tę koncepcję zbudować całą logikę, fizykę, a nawet etykę, która nie podważałaby ich podstawowego dogmatu o powszechnym materializmie⁷⁸.

W fizyce wyróżniali stoicy jednak nie jeden, lecz dwa pierwiastki – czynny i bierny – z których zbudowany był cały kosmos. Występowały one zawsze razem, lecz w różnym natężeniu. Diogenes Laertios nazywa je dwiema zasadami (ἀρχαί):

Wedle stoików we wszechświecie istnieją dwie zasady (ἀρχαί): czynna i bierna (τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον). Zasada bierna jest to substancja bezjakościowa – materia, zasada czynna, to tkwiący w niej rozum (λόγος) – bóg. On bowiem, będąc wiecznym, z całego zasobu materii tworzy wszystkie rzeczy⁷⁹.

Każde ciało jest więc połączeniem bezjakościowej substancji (ἄ-ποιοις οὐσία), czyli materii (ύλη), oraz *logosu* jako jego zasady czynnej. *Logos* nigdy jednak nie występuje w oderwaniu od materii ani materia w oderwaniu od *logosu*. Ciała różnią się wedle stoików jedynie stopniem (natężeniem) obecności jednego z tych pierwiastków. W jednych przeważa λόγος, w innych zaś ύλη. Choć, jak już zostało powiedziane, oba pierwiastki są materialne, ich wzajemna przenikalność jest jednak możliwa dzięki teorii przyjmującej nieskończoną podzielność ciał⁸⁰. Tak więc *logos* i materia, na różne sposoby połączone ze sobą, tworzą racjonalny, lecz zawsze tylko cielesny świat. Bóg może być w nim obecny jedynie jako zmieszana z nim, lecz kierująca wszystkim zasada. Wymóg ten wynika z podstawowego dogmatu stoików o powszechnym somatyzmie. To bowiem, co jest niecielesne, z natury swej nie może według nich ani działać, ani doznawać⁸¹. *Logos*, o którym mowa w powyższym fragmencie, jest więc jedną z wielu nazw obecnego i działającego w ciałach Boga.

⁷⁸ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 1999, s. 332.

⁷⁹ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy...*, VII. 134.

⁸⁰ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, dz. cyt., s. 365.

⁸¹ Zob. SEKSTUS EMPIRYK, *Przeciw logikom*, VIII, 263.

W tym miejscu pojawia się jednak pewna aporia. Diogenes podaje bowiem, iż ów Bóg-Logos jest wieczny oraz że „z całego zasobu materii tworzy wszystkie rzeczy”. Wypowiedź ta sugeruje więc pewnego typu transcendencję Logosu względem „całego zasobu materii”, z której tworzy On byty cielesne. Z innego jednak fragmentu dowiadujemy się, iż owo tworzenie rzeczy może się dokonywać jak gdyby „we wnętrzu Boga”, gdyż nazwę „Bóg” stosowali stoicy również do świata jako całości:

Świat stoicy rozumieją trojako: najpierw nazywają go samym Bogiem, nosicielem jednorodnej jakości wszelkiej substancji (οὐσία); jest On niezniszczalny i niestworzony, i jest twórcą ładu we wszechświecie; to on po upływie czasów wchłonie w siebie całą substancję i znowu ją z siebie zrodzi. Następnie nazywają światem sam układ gwiazd, wreszcie nazywają światem połączenie jednego i drugiego⁸².

Wyrażony tu pogląd domaga się jednak jeszcze dalszych wyjaśnień. Otóż stoicy uważali, iż świat w określonych odstępach czasu podlega zniszczeniu przez zognienie (ἐκπύρωσις)⁸³, aby następnie znów się odrodzić i powrócić do wcześniejszego stanu. Myśl tę przejęli oni od Heraklita. Zasadą tego procesu jest bowiem twórczy ogień, w którym świat ginie i odradza się nieskończoną ilość razy⁸⁴. Ów ogień to oczywiście i Bóg, i Logos. Tak więc niezniszczalny i niestworzony Bóg-Ogień-Logos wyłania z siebie całą substancję świata, kształtuje w niej poszczególne ciała, tworzy zeń harmonijny kosmos i nim kieruje, a następnie na powrót wszystko wchłania w swoją boską, ognistą substancję.

Zrozumiałym staje się teraz wyżej wyrażony pogląd, iż Logos z jednej strony jest wewnętrzną zasadą wszystkich ciał, a z drugiej On sam (nie będąc względem nich transcendentny) tworzy je i nimi kieruje. Wyjaśniona zostaje w ten sposób również wieczność owych dwóch zasad (ἀρχαί) świata: *logosu* i *bejjakościowej substancji*. Podczas gdy

⁸² DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy...*, VII. 137-138.

⁸³ Por. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy...*, VII. 134.

⁸⁴ Por. A. KROKIEWICZ, *Stoicyzm*, dz. cyt., s. 462.

wszystkie elementy świata ulegają zognieniu, te dwie trwają nieprzerwanie i stanowią warunek (substrat i przyczynę) kolejnych odrodzin⁸⁵.

Aby opisać sposób, w jaki ów Bóg-Ogień-*Logos* tworzy tak harmonijny świat i nim kieruje, stoicy wprowadzili jeszcze jedną kategorię filozoficzną:

Jest to opinia Chryzypa – podaje Aleksander z Afrodyzji – że całą rzeczywistość jednoczy *pneuma*, która ją przenika i przez którą wszystko jest trzymane razem, trwa i zgadza się ze sobą⁸⁶.

Przy odradzaniu się świata z ognistej substancji powstają różnego rodzaju ciała. W niektórych z nich pierwiastek czynny uobecnia się w większym stopniu – te więc są lżejsze i subtelniejsze (np. powietrze i ogień), w innych zaś w stopniu mniejszym (woda i ziemia)⁸⁷. *Pneuma* (πνεῦμα), o której mówi Chryzyp, jest substancją o największym natężeniu pierwiastka czynnego. *Logos* uobecnia się w niej do tego stopnia, że posiada ona zdolność przenikania wszystkich innych ciał świata⁸⁸. Dzięki niej właśnie świat jawił się stoikom jako wielki organizm ożywiony wszechobecną duszą⁸⁹.

⁸⁵ „Istnieje – ich zdaniem – różnica między zasadą (ἀρχή) a elementami (στοιχεῖα), bo zasady są niestworzone i niezniszczalne, elementy zaś ulegają zniszczeniu przez zognienie (ἐκπύρωσις)”. Zob. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy...*, VII. 134.

⁸⁶ ALEKSANDER Z AFRODYZJI, *De mixtione*, 216, 14. Cytat za: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, dz. cyt., s. 373. Por. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy...*, VII. 158-159. Zenon także mówi o przenikającej wszystko duszy świata, lecz na jej określenie używa terminu „ciepłe tchnienie”. Zob. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy...*, VII. 157.

⁸⁷ Por. A. KROKIEWICZ, *Stoicyzm*, dz. cyt., s. 463.

⁸⁸ Doskonała zdolność do przenikania wszystkiego wynikała także (oprócz teorii o nieskończonej podzielności ciał) z ognistej natury *pneumy*. Ogień przecież mógł trawić i przenikać wszystko. Można tu dostrzec kolejny wpływ myśli Heraklita i jego koncepcji ognia na doktrynę stoików. Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, dz. cyt., s. 372.

⁸⁹ Teza ta, jak zauważają badacze, była zapewne konsekwencją przeniesienia wniosków wynikających z obserwacji człowieka na cały wszechświat. Tak więc mikrokosmos (człowiek) stał się dla stoików wzorem makrokosmosu. Por. B. DUSZYŃSKA, *Zasady somatologii stoickiej*, Warszawa 2002, s. 15.

Podobnie jak czynna zasada – *Logos*, tak też i owa *pneuma* nazywana była Bogiem. Boska *pneuma* była obecna w każdym ciele w postaci *logoi spermatikoi* (λόγοι σπερματικοί). Racje zarodkowe (czy też „wątki rozumowe” – bo tak też zwykło się tłumaczyć na język polski stoickie λόγοι) decydowały o indywidualności i неповtarzalności każdego ciała, tak że nie mogły istnieć dwa identyczne⁹⁰. Ponieważ były obecne we wszystkich ciałach, wszystko miało w sobie pierwiastek boskiej materii⁹¹.

Warto w tym miejscu powrócić jeszcze do wspomnianego wyżej problemu Boga w myśli stoików. Z tego, co zostało już powiedziane, wynika, iż termin θεός w filozofii stoickiej zawierał treści bardzo różnorodne. „Substancją Boga jest – według Zenona – cały świat i niebo”⁹². Ale θεός to również *Logos* i ognista *pneuma*, jak i każdy z bogów Olimpu⁹³. Diogenes Laertios charakteryzuje go w taki oto sposób:

Bóg jest tym samym co rozum (νοῦς), przeznaczenie (εἰμαρμένη), Zeus. Ma on jeszcze wiele innych nazw. [...] Jest on istotą żywą, nieśmiertelną (ζῶον ἀθάνατον), rozumną, doskonałą, albo – inaczej mówiąc – myślącym duchem zażywającym szczęścia, nie dopuszczającym do siebie żadnego zła, opatrnościowo troszczącym się o świat i wszystko, co w nim się znajduje; nie jest jednak antropomorficzny. Bóg jest twórcą i niejako ojcem wszechrzeczy, przenika wszystkie rzeczy, zarówno w całości, jak i we wszystkich częściach, a nazywa się go stosownie do sił, jakie objawia. Wzywają go jako Dia, bo przez niego

⁹⁰ Por. A. KROKIEWICZ, *Stoicyzm*, dz. cyt., s. 463.

⁹¹ G. Reale szerzej omawia różne stopnie obecności *pneumy* w poszczególnych bytach. Zaznaczyć tylko, że w człowieku *pneuma* przejawia się w postaci rozumu. Zob. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, dz. cyt., s. 387.

⁹² DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy...*, VII. 148.

⁹³ Choć prawdziwie boski, wieczny i niestworzony był jedynie Bóg-*Logos*, stoicy nie wykluczali istnienia innych bogów – to znaczy tych, o których mówią mity. Wyjaśniali nawet sposób ich powstawania. Otóż z inteligentnego ognia powstają cztery żywioły (woda, powietrze, ziemia i ogień). Z żywiołów natomiast powstają ciała pochodne: bogowie, ludzie, zwierzęta, rośliny i minerały. Por. A. KROKIEWICZ, *Stoicyzm*, dz. cyt., s. 462.

wszystko się dzieje, nazywają Zeusem, dlatego, że jest źródłem wszelkiego życia, albo dlatego, że zawiera w sobie wszelkie życie [...] ⁹⁴.

Wyliczone powyżej przymioty Boga są zarazem cechami stoickiego *Logosu*. Z tego, co zostało już tutaj powiedziane, wynika więc, iż θεός-λόγος zajmował bardzo szczególne miejsce w doktrynie stoików. Wyjaśniano przezeń całą rzeczywistość, a nawet fakt helleńskiego politeizmu. Grecy bogowie, jak wynika z powyższego fragmentu, są jedynie nazwami poszczególnych przymiotów Boga prawdziwego – „Ojca wszechświata” i „Źródła wszelkiego życia”. Bóg-*Logos* był więc wedle stoików wieloimienny ⁹⁵. Niekiedy nazywano Go nawet „Bogiem najwyższym” ⁹⁶. Po pierwsze: był wszechobecny i przenikał wszystko; po wtóre: rządził rozumnie całym kosmosem i wszystko mu było posłuszne; po trzecie: w odróżnieniu od innych bogów – długowiecznych – ten był prawdziwie wieczny ⁹⁷ i trwał pomimo kolejnych zognień i odrodzeń świata.

Według niektórych źródeł Bóg-*Logos* to λόγος σπερματικός ⁹⁸ zawierający w sobie wielość λόγοι σπερματικοί, który na ich podstawie rodzi wszystkie poszczególne istnienia ⁹⁹. Pogląd ten, choć będzie wyeksponowany dopiero przez stoicyzm rzymski ¹⁰⁰, stanie się myślą przewod-

⁹⁴ DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy...*, VII. 135-136. 147.

⁹⁵ O wieloimienności *Logosu* będzie też mówić Filon. Zob. Rozdział IV tej pracy.

⁹⁶ „Wszyscy bogowie – podaje Plutarch – rodzą się i umierają, z wyjątkiem Boga najwyższego, który utożsamia się z wiecznym ogniem”. Cytat za: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, dz. cyt., s. 374.

⁹⁷ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, dz. cyt., s. 373-375.

⁹⁸ Zob. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy...*, VII. 136.

⁹⁹ „Stoicy twierdzą, że bóg jest rozumny, jest twórczym ogniem, który metodycznie przystępuje do zrodzenia świata i zawiera w sobie wszystkie racje załączkowe, według których tworzone są rzeczy zgodnie z przeznaczeniem”. Zob. AETIOS, *Placita philosophorum*, I, 7, 33. Cytat za: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, dz. cyt., s. 386.

¹⁰⁰ Zob. MAREK AURELIUSZ, *Rozmyślania*, tłum. M. Reitera, Warszawa 1984, IV,14; IV, 36; IV, 21.

nią w filozofii Filona z Aleksandrii oraz w systemach neoplatońskich, gdzie *Logos* będzie mieścił w sobie idee wszystkich rzeczy¹⁰¹.

Należy jednak pamiętać, iż wszystko to, co zostało tu powiedziane o Bogu, nie odnosi się do bytu osobowego. Owej kosmicznej Zasadzie – *Logosowi* – nie stawiano więc ołtarzy ani nie oddawano czci. Teza ta jednak jest prawdziwa, gdy mówimy o najwcześniejszej fazie rozwoju stoicyzmu. W stoicyzmie rzymskim bowiem ów Bóg-*Logos* będzie już posiadał wyraźne cechy duchowe i osobowe, a tym samym stanie się przedmiotem kultu¹⁰². Niezwykle ciekawy i nietypowy zarazem dla duchowości wczesnego stoicyzmu jest więc zachowany *Hymn do Zeusa* Kleantesa z Assos (331-232 r. p.n.e.)¹⁰³. Opiewany w nim Zeus swymi cechami nie przypomina antropomorficznego boga Olimpu: wieloimiennosc, którą przypisuje mu Kleantes, oraz wszystkie jego przymioty i funkcje wskazują raczej na stoicki *Logos*. Owa boska Zasada wszechświata przyjmuje w hymnie postać upersonifikowaną:

Największy z nieśmiertelnych i wieloimienny,
Zawsze moŹny przyrody władco, witaj Zeusie,
Który wszechświatem rządzisz według prawa. KaŹdy
Śmiertelny winien wzywać cię, bośmy zrodzeni
Z ciebie, a pośród istot na ziemi jedyni
Podobni tobie. Zawsze twą moc sławić będę.
[...] Na ziemi bez ciebie,
Boski, nic się nie dzieje, ni w świętym eterze,
Ni w morzu, oprócz tego, co źli czynią głupio.
Lecz ty umiesz wyprościć, co zbłąkane, bezład
Uporządkować; lubisz także to, co przykre.

¹⁰¹ Choć stoickie λόγος nie są tym samym co idee lub *logoi* w myśli neoplatoników czy Filona, to w koncepcji tej można widzieć początek teorii κόσμος νοητός – świata umysłowego – czyli miejsca przebywania myślowych zarodków czy też idei tego, co ma być stworzone.

¹⁰² Zob. EPIKTET, *Diatryby*, I. 16, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.

¹⁰³ Zgodnie z przekazem Diogenesa Kleantes słuchał wykładów Zenona przez dziewiętnaście lat, a następnie przejął po nim kierowanie szkołą. Zob. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy...*, VII. 174-176.

Tak zespoliłeś nawet zło i dobro w jedność,
Że z wszystkiego się stało jedno wieczne słowo.
[...]
Ty więc Zeusie, wszechwładco, chmurny i piorunny,
Ocal ludzi, ich serca z tej smutnej niewiedzy
Otrząśnij, Ojcze, pozwól im osiągnąć mądrość,
Której ufając, światem według prawa rządysz.
Uczczeni, odwzajemniać obyśmy się mogli
Tobie czią, dzieła twoje sławiąc jak przystoi.
Nie ma nic dla śmiertelnych i bogów lepszego
Niż zawsze sprawiedliwie czcić powszechne prawo¹⁰⁴.

Z powyższych fragmentów wynika, iż Ten, który w mądrości i według prawa rządzi wszechświatem, pełni równocześnie funkcję Boskiej Opatrzności. Choć nie ma On wpływu na „głupie” postępowanie ludzi, to jednak potrafi wyprowadzić zeń dobro: „umie wyprościć, co zbłąkane” i „bezład uporządkować”. W tym poetyckim utożsamieniu owej immanentnej Zasady-*Logosu* z osobowym bogiem Zeusem można się dopatrywać wpływów koncepcji Heraklita, który twierdził, iż „to, co jedynie mądre, nie chce i chce być nazywane imieniem Zeusa”¹⁰⁵. Warto również zauważyć, iż *Hymn* Kleantesa niczym w soczewce skupia w sobie ogromną ilość poglądów, które o świecie i o człowieku głosili stoicy, także te, o których nie było tu mowy¹⁰⁶. Ze względu jed-

¹⁰⁴ *Stoicorum Veterum Fragmenta*, dz. cyt., I, fr. 537. Polskiego tłumaczenia całego *Hymnu do Zeusa* dokonali: M. MAYKOWSKA, „Meander” 1 (1946), s. 526-527; W. APPEL, „Acta Universitatis Nicolai Copernici – Filozofia” 7 (1983), s. 6-7; Z. KUBIAK, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1998, s. 167-168; T. ZIELIŃSKI, w: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, dz. cyt., s. 375-376. Cytowane wyżej fragmenty *Hymnu* pochodzą z tłumaczenia Z. Kubiaka.

¹⁰⁵ HERAKLIT z EFEZU, *Fragment B 32*. Zob. również komentarz do tego fragmentu w paragrafie 1 rozdziału II tej pracy.

¹⁰⁶ Nie zostały to poruszone na przykład zagadnienia związane z opatrnością, koniecznością, wolnością czy przeznaczeniem. We wszystkich, nawet niedotkniętych tu tematach, pojawia się również termin *logos*. *Przeznaczenie* (εἰμαρμένη) na przykład „definiują stoicy jako łańcuch przyczyn wszystkiego, co istnieje, albo jako rozumną zasadę (λόγος) kierującą światem”. Zob. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy...*, VII.

nak na jego religijny charakter, tekst ten nie jest reprezentatywny dla filozoficznych przekonań panujących we wczesnej szkole stoickiej.

Stoicka kosmologia (która, jak wynika z powyższych rozważań, niekiedy staje się również teologią) w sposób płynny przechodzi w etykę. Otóż z faktu obecności Boskiej Zasady w całym kosmosie wynika, iż ład, harmonia oraz dobro dostrzegalne są na każdym miejscu. Zło natomiast, w wyniku działania Zasady-*Logosu*, zostało sprowadzone do niezbędnego minimum. Owa – choć minimalna – konieczność istnienia zła wynika z występowania jego przeciwieństwa – dobra. Stoicy bowiem, podobnie jak Heraklit, uważali, że istnienie jakiegoś pierwiastka domaga się obecności także i jego przeciwieństwa, dzięki czemu ten pierwszy staje się bardziej widoczny i wyrazisty¹⁰⁷. Obserwacja takiego stanu rzeczy (a więc doskonałej harmonii świata i konieczności występowania w nim zła) oraz wyciąganie właściwych wniosków wpływających na zajęcie określonej postawy w codziennym życiu to początek stoickiej etyki – szczytu i celu wszystkich dociekań filozoficznych.

Ponieważ boski *Logos* (Rozum świata) jest obecny w każdym człowieku jako rozum ludzki, celem i zadaniem każdego jest życie zgodne z rozumem¹⁰⁸. Tylko takie życie prowadzi do osiągnięcia szczęścia. Udoskonalanie rozumu (*logosu*) – a więc cechy specyficznie ludzkiej – jest prawdziwą realizacją natury człowieka. Dokonuje się to przez cnotę (*ἀρετή*), którą stoicy rozumieli jako doskonałość natury (*φύσις*) każdego bytu. W przypadku człowieka właściwą mu i jedyną cnotą (bo do niej wedle stoików można sprowadzić wszystkie inne)¹⁰⁹ jest pra-

149. Szerzej na ten temat zob. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, dz. cyt., s. 376-388.

¹⁰⁷ Por. A. KROKIEWICZ, *Stoicyzm*, dz. cyt., s. 464 i następna.

¹⁰⁸ O pojęciu życia zgodnego z rozumem (*λόγος ὁμολογούμενος*) i związanych z tym tematem teoriach poszczególnych filozofów Stoi starszej i średniej pisze obszernie S. WYSZOMIRSKI, *Pojęcie „arete” w etyce Stoi starszej i średniej*, Toruń 1997, s. 60 i następne.

¹⁰⁹ Por. tamże, s. 107 i następne.

wy rozum (ὁρθός λόγος). On to skłania człowieka do życia zgodnego z naturą, którą rządzi i kieruje Boski Rozum. Prawdziwie mądrym i dobrym jest tylko ten, kto wszystko, co czyni, czyni zgodnie z prawym rozumem. Jest on według stoików mędrce, odkrył bowiem, że wszystko, co dzieje się w świecie, dzieje się jak najlepiej, gdyż kieruje tym boski *Logos*. Wiedza ta pozwala mu zająć odpowiednią postawę wobec zła (które jest tylko pozorne lub zminimalizowane) oraz cierpienia.

Najdoskonalszą postawą, jaką może przyjąć stoicki mędrzec, jest *apatia* (ἀπάθεια)¹¹⁰. Uczucia bowiem nie zawsze są (a nawet bardzo często nie są) w zgodzie z rozumem. Należy je więc podporządkować rozumowi, aby wykształcić w człowieku dobre usposobienie (εὐπάθεια)¹¹¹. Rozum (λόγος) stanowi zatem bardzo ważny element życia moralnego. Etyczna doktryna stoików jest wprawdzie o wiele bardziej rozbudowana niż przedstawione tu wątki dotyczące *logosu*¹¹², te jednak tworzą jej zasadniczy wykład.

Dla całości obrazu stoickiej nauki o *Logosie* należy wspomnieć jeszcze o związanych z nią elementach logicznych. Podobnie jak w przypadku etyki, stanowią one bardzo rozbudowany dział stoickiej filozofii. Wiele miejsca poświęcili stoicy zagadnieniom związanym z mową. Badali na przykład relacje pomiędzy *logosem* (w tym przypadku rozumianym jako zdanie bądź słowo) a rozumem oraz *logosem* a znaczeniem, a także między *logosem* a głosem¹¹³. Ich osiągnięciem

¹¹⁰ Słowo ἀπάθεια pochodzi od greckiego słowa πάθος, tzn. „uczucie”. Termin ἀπάθεια znaczy więc dosłownie tyle co „bezuczuciowość”. Por. S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii...*, dz. cyt., s. 166.

¹¹¹ Por. tamże.

¹¹² O innych aspektach i kolejnych etapach rozwoju stoickiej etyki pisze: S. WYSZOMIRSKI, *Pojęcie „arete” w etyce Stoi starszej i średniej*, dz. cyt.; G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3, dz. cyt., s. 394 i następne; S. SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii...*, dz. cyt., s. 165 i następne; A. KROKIEWICZ, *Stoicyzm*, dz. cyt., s. 465 i następne.

¹¹³ „Zdanie (λόγος) – jak podaje Diogenes jest według nich – głosem wysłanym przez rozum i mającym pewne znaczenie”. Zob. DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy...*, VII. 56. Oprócz teorii mowy poruszane przez nich zagadnienia dotyczyły m. in.

w tej dziedzinie jest również dostrzeżenie różnych sposobów rozumowania (indukcja, sylogizm) oraz zbadanie procesu powstawania pojęć.

Dla tematu tej pracy ważne jest jednak pewne logiczne rozróżnienie, którego dokonali stoicy i z którym mieliśmy już do czynienia przy omawianiu poglądu Arystotelesa¹¹⁴. Przejmie je i bardzo rozbuduje – choć już nie na gruncie logiki, lecz teologii – Filon z Aleksandrii. Otóż w przekazie Sekstusa Empiryka odnajdujemy następujący pogląd stoicki:

Człowiek nie różni się mową (λόγος προφορικός) od istot bezrozumnych, albowiem i kruki, i papugi, i sroki wydają artykułowane dźwięki (φωνάς), lecz różni się od nich słowem wewnętrznym (λόγος ἐνδιάθετος)¹¹⁵.

Stoicy dostrzegli więc różnicę pomiędzy *logosem wewnętrznym* i *zewnętrznym* (wypowiedzianym). Ten pierwszy oznaczał po prostu ludzki rozum wraz z właściwymi mu czynnościami umysłowymi oraz tym, co pomyślane. Ten drugi natomiast rozumeli jako ujęte w wypowiedź rezultaty owych procesów myślenia. Dokonując tej dystynkcji stoicy pragnęli z pewnością wykazać, że rozum zdolny do przeprowadzania dyskursu jest tym, co przynależy wyłącznie człowiekowi. Wszystkie inne istoty żywe, choć posiadają w sobie cząstkę boskiego *Logosu* (*Pneumy*), nie mogą myśleć, a co za tym idzie, nigdy nie osiągną cnoty właściwej ludziom, jaką jest ὀρθός λόγος.

To z pozoru tylko banalne spostrzeżenie będzie miało bardzo ważne konsekwencje dla dalszego rozwoju koncepcji *Logosu*. Stoicy bowiem dostrzegli różnicę również w statusie ontologicznym *logosu wewnętrznego* i *zewnętrznego*. Ten drugi był według nich związany

wyobrażeń, postrzeżeń, wypowiedzi, sądów, definicji, sylogizmów, dowodów oraz zależności między tym, co pomyślane, a rzeczywistością. Szerzej na temat logiki stoików zob. B. MATES, *Logika stoików*, Warszawa 1971.

¹¹⁴ Por. ARYSTOTELES, *Analityki Wtóre*, 76 b, 27.

¹¹⁵ SEKSTUS EMPIRYK, *Adversus mathematicos*, VIII, 275: φασίν ὅτι ἄνθρωπος οὐχὶ τῷ προφορικῷ λόγῳ διαφέρει τῶν ἀλόγων ζώων καὶ γὰρ κόρακες καὶ ψιττακοὶ καὶ κίτται ἐνῶνθρους προφέρονται φωνάς ἀλλὰ τῷ ἐνδιάθετῳ. Powyższe tłumaczenie polskie za: SEKSTUS EMPIRYK, *Przeciw logikom*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1970, s. 192.

z ciałem, gdyż tylko to, co jest cielesne, może działać¹¹⁶. Pierwszy natomiast jako proces myślowy i to, co pomyślane, ciałem już nie był, a w związku z tym nie mógł też działać. Tak więc, aby jakaś myśl (λόγος ἐνδιάθετος) mogła mieć skutek w świecie materialnym, musiała się uzewnętrznić, a więc „przyjąć ciało”¹¹⁷. Dla słowa wypowiedzianego (λόγος προφορικὸς) owym ciałem – jak wynika z powyższego fragmentu – była materialna φωνή („dźwięk”), która stawała się jego nośnikiem, a zarazem „narzędziem”, przez którą mógł on oddziaływać na inne byty racjonalne.

To logiczne rozróżnienie, które – jak widać – pociągało za sobą również pewne rozstrzygnięcia ontologiczne, Filon z Aleksandrii zastosuje do Boga. Przyjmując ogromną transcendencję Boskiego Intelaktu, będzie utrzymywał, iż nie jest możliwe, aby mógł On działać w sposób immanentny w świecie materialnym. Komunikacja między Bogiem i stworzeniem będzie się więc dokonywać za pomocą *Logosu zewnętrznego* (λόγος προφορικὸς) – zrodzonego z *Logosu wewnętrznego* (λόγος ἐνδιάθετος). Ten ostatni będzie więc dla Filona transcendentnym i niepoznawalnym Intelktem Boga. Ludzie będą jednak mogli poznać Boskie rozporządzenia i zamiary dzięki *Logosowi zewnętrznemu*, działającemu w świecie w sposób zwyczajny (przez swoją obecność w stworzeniu) lub nadzwyczajny (przez Boskie epifanie, o których mowa w Starym Testamencie).

¹¹⁶ Zob. SEKSTUS EMPIRYK, *Adversus mathematicos*, VIII, 263.

¹¹⁷ Dla stoików bowiem tylko to mogło być przyczyną, co posiadało ciało. Skutek cielesnej przyczyny jednak mógł być już dwojaki: cielesny lub niecielesny. Tak więc pojawienie się w intelekcie niecielesnej myśli było już skutkiem wcześniejszego procesu powstawania pojęć. U jego początków były zawsze ciała materialne. Sekstus opisuje ten proces w taki oto sposób: „Stoicy twierdzą, że każda przyczyna jest ciałem (σώμα) i że staje się przyczyną czegoś niecielesnego (ἄσωμάτου τινός) w ciele; na przykład nóż, który jest ciałem, jest przyczyną niecielesnego predykatu *bycia przeciętym* w mięsie, które także jest ciałem”. Zob. SEKSTUS EMPIRYK, *Przeciw logikom*, IX, 211.

ROZDZIAŁ III

LOGOS W SEPTUAGINCIE

«ἡσύχου γὰρ σιγῆς περιεχούσης τὰ πάντα καὶ νυκτὸς ἐν ἰδίῳ
τάχει μεσαζούσης ὁ παντοδύναμός σου λόγος ἀπ' οὐρανῶν ἐκ
θρόνων βασιλείων ἀπότομος πολεμιστὴς εἰς μέσον τῆς ὀλεθρίας
ἤλατο γῆς ξίφος ὅξυ τὴν ἀνυπόκριτον ἐπιταγὴν σου φέρων καὶ
στάς ἐπλήρωσεν τὰ πάντα θανάτου καὶ οὐρανοῦ μὲν ἤπτετο βεβήκει
δ' ἐπὶ γῆς».

«Gdy głęboka cisza zalegała wszystko, a noc w swoim biegu dosię-
gała połowy, wszechmocne Twe słowo z nieba, z królewskiej stoli-
cy, jak miecz ostry niosąc Twój nieodwołalny rozkaz, jak srogi
wojownik runęło pośrodku zatraconej ziemi. I stanąwszy, napełni-
ło wszystko śmiercią: nieba sięgało i rozchodziło się po ziemi.».

Księga Mądrości 8, 14-16

Od stoików linia genetycznego rozwoju koncepcji *Logosu* w filozofii starożytnej prowadzi do myśli Filona z Aleksandrii, a stamtąd do najwybitniejszego przedstawiciela szkoły neoplatońskiej – Plotyna. Każda z kolejnych doktryn, tak filońska jak plotyńska, choć stanowi nowe i oryginalne rozwiązanie w dziejach filozofii, to w wyraźny sposób kontynuuje i rozwija elementy wcześniejszych koncepcji. Historia idei przebiega więc w tym przypadku w sposób płynny. Można prześledzić w niej rozwój elementu immanentnego i transcendentnego – na gruncie ontologii, czy też etycznego oraz epistemologicznego – na gruncie antropologii koncepcji *Logosu*.

Rozdział ten będzie więc stanowić niejako przerwę w podążaniu za dalszymi etapami rozwoju idei. Jest on jednak konieczny z dwóch powodów. Po pierwsze: koncepcja Filona Aleksandryjskiego jest głęboko osadzona nie tylko w filozofii starożytnej, lecz także w myśleniu biblijnym – a należy zaznaczyć, iż w wielu miejscach odbiega ono od świata greckich kategorii myślowych. Po drugie: teologia wczesnochrześcijańska, której źródła tu poszukuję, będzie czerpała zarówno z osiągnięć kultury greckiej, jak i (a może przede wszystkim)¹ z Biblii,

¹ W przypadku apologetów II w. jest rzeczą trudną do określenia, co miało zasadniczy wpływ na powstanie ich koncepcji: czy doktryny filozoficzne, które większość

dostępnej pierwszym ojcom Kościoła w wersji *Septuaginty*. Nie sposób więc zrozumieć doktryny Filona, jak i nieco późniejszych od niego pierwszych twórców myśli chrześcijańskiej, bez dostrzeżenia równie ważnego procesu rozwoju kategorii *Logosu* na gruncie Starego Testamentu. Teologia biblijna oraz niektóre koncepcje judaizmu hellenistycznego stanowią bowiem drugą, równoległą (choć w niektórych miejscach pokrywającą się z filozoficzną) linię genetycznego rozwoju wczesnochrześcijańskiej koncepcji *Logosu*.

Kolejne paragrafy tego rozdziału będą miały na celu wyeksponowanie kilku kluczowych zagadnień, związanych z szeroko pojętą koncepcją *Logosu*, obecnych w *Septuagincie* oraz niektórych powstałych wokół niej tekstach niekanonicznych. Przedstawione tu idee będą więc reprezentatywne głównie dla judaizmu hellenistycznego, mniej dla palestyńskiego². Jako wyłoniona z judaizmu hellenistycznego, doktryna Filona z Aleksandrii – ze względu na szczególne znaczenie i moc oddziaływania – zostanie przedstawiona w następnym rozdziale. Podstawą wyodrębnienia poniższych grup tematycznych nie będzie jednak występowanie greckiego terminu *λόγος* w Starym Testamencie, lecz wpływ i oddziaływanie przedstawionych w nich idei na żydowską i chrześcijańską teologię, która w przedziwny sposób scali wszystkie wcześniejsze „pomysły” i rozwiązania teoretyczne związane z tym zagadnieniem. Termin *λόγος* więc, choć występuje w *Septuagincie* setki razy, w poniższych rozważaniach nie zawsze będzie obecny. Jego miejsce zajmie niekiedy inny, lecz synonimiczny na gruncie *Septuaginty*, termin σοφία albo też zasadniczo różny znaczeniowo, lecz powiązany z koncepcją *Logosu* termin ἄγγελος.

z nich znała (tak jak to można zaobserwować w przypadku pism Justyna), czy Biblia „grecka”, która *nota bene* obfitowała w hellenistyczne terminy abstrakcyjne dopuszczające wielość interpretacji.

² Ten ostatni, choć miał ogromny wpływ na ojców apostołskich, w mniejszym stopniu oddziaływał na greckich apologetów II wieku. Niemniej jednak niektóre wątki właściwe dla judaizmu palestyńskiego, np. niektóre elementy teologii talmudycznej, również będą tu poruszone.

Przed przystąpieniem do omówienia zasadniczego przedmiotu tego rozdziału warto przypomnieć jeszcze kilka podstawowych informacji dotyczących greckiego przekładu Biblii hebrajskiej (LXX). Mogą okazać się one bardzo pomocne dla dostrzeżenia źródeł koncepcji *Logosu* na gruncie judaizmu hellenistycznego:

1° Wbrew temu, co głosi apokryficzny *List Pseudo-Arysteasa*³, tłumaczenie, które dziś określamy mianem *Septuaginty*, powstawało na przestrzeni kilku wieków, tzn. od III do początków I wieku przed Chrystusem⁴. Fakt ten sprawia, iż poszczególne księgi różnicuje nie tylko styl, lecz także terminologia użyta przez autora danego fragmentu przekładu;

2° Wierność tekstowi hebrajskiemu w poszczególnych księgach jest różna: od niewolniczo dokładnego odwzorowania oryginału po swobodną jego parafrazę⁵;

³ Zob. R. RUBINKIEWICZ, *Wprowadzenie do Apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987, s. 35 i następne.

⁴ O długim procesie powstawania greckiego przekładu Biblii hebrajskiej świadczą inne (poza *Listem Pseudo-Arysteasa*) starożytne źródła. Do Księgi Syracha, na przykład, został dołączony *Prolog* zawierający wiele bardzo ciekawych informacji dotyczących greckiego tłumaczenia tej Księgi. Autor *Prologu* nie wzmiankuje nic o zbiorowym tłumaczeniu dokonany na zlecenie władz Jerozolimy. Pisze natomiast o swoim wewnętrznym przymusie przetłumaczenia Księgi „zawierającej nieprzeciętną naukę”, której odpis znalazł po przybyciu do Egiptu. Wspomina także o długiej i mozolnej pracy, której się podjął za panowania króla Euergetesa (około 132 r. przed Chrystusem). W tym to czasie, jak wynika z jego relacji, były już przetłumaczone na język grecki: „Prawo, Proroctwa i inne księgi”. Zob. *Prolog do Księgi Syracha*, 21-33. Na ten temat zob. także: H. PIETRAS, *Starożytne tłumaczenia Biblii i ich wpływ na tradycję chrześcijańską*, „Horyzonty wiary” 3 (1998), s. 27 i następne; S. MĘDALA, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994, s. 292 i następne.

⁵ Najbardziej wierne oryginałowi są fragmenty prawne i normatywne *Septuaginty*. Jest to zgodne ze starożytną zasadą obowiązującą tłumaczy pism urzędowych, by nie dokonać najmniejszych nawet zniekształceń prawa obowiązującego w ten sam sposób wiele narodów. Odstępstwa od oryginału w innych miejscach powodowane są bądź to względami politycznymi, bądź niezrozumieniem idiomów (semityzmów) właściwych językowi hebrajskiemu, bądź nowym – powszechnym w epoce tłumacza – rozumieniem danego fragmentu tekstu. Por. A. ŚWIDERKÓWNA, *Biblia w świecie greckim*, Gniezno 1996, s. 21 i następne.

3° Ponieważ nie wszystkie słowa hebrajskie mają swoje dokładne odpowiedniki w grece, niektóre z nich, nawet przy bardzo dokładnym przekładzie, mogą posiadać nieco odmienny zakres znaczeniowy, implikujący w konsekwencji nowe interpretacje całego fragmentu tekstu⁶;

4° W związku z powyższym i ponadto dostrzegalna jest w *Septuagincie* tendencja do częstszego operowania terminologią abstrakcyjną niż ma to miejsce w tekście hebrajskim⁷;

5° Elementy myśli hellenistycznej obecne są w bardzo wielu fragmentach przekładu, zjawisko to występuje jednak w poszczególnych księgach z różnym natężeniem⁸;

⁶ Autor *Prologu do Księgi Syracha* kieruje do czytelnika swojego tłumaczenia następującą prośbę: „Proszę więc z życzliwością i uwagą zabierać się do czytania, a wybaczyć w tych miejscach, gdzie by się komu wydawać mogło, że mimo naszej usilnej pracy nad tłumaczeniem, nie mogliśmy dobrać odpowiedniego wyrażenia: **albowiem nie mają tej samej mocy słowa czytane w języku hebrajskim, co przełożone na inną mowę**. Nie tylko ta księga, ale nawet samo Prawo i Proroctwa i inne księgi czytane w swoim języku wykazują niemałą różnicę.” (*Prolog do Syr*, 15-26).

⁷ Bardzo często owo zastępowanie niektórych słów pojęciami abstrakcyjnymi, nie zawsze im odpowiadającymi, wiąże się z hellenistyczną tendencją do usuwania antropomorfizmów, którymi Biblia hebrajska zwykła opisywać Boga. Oto jeden z wielu przykładów takiego zabiegu zaczerpnięty z Pięcioksięgu (Joz 4,24):

– tekst hebrajski: Wszystkie ludy ziemi powinny poznać, że potężna jest **ręka Jahwe** (yad yhwh)

– przekład grecki: Wszystkie ludy ziemi powinny poznać, że potężna jest **moc Pana** (ἡ δύναμις τοῦ κυρίου).

Słowo δύναμις jest abstraktem, który przy pewnych interpretacjach (a takie miały miejsce) nie musi już oznaczać pewnej integralnej części Boga (jaką jest z pewnością „ręka”), lecz jakąś Boską hipostazę, która, nie naruszając radykalnej transcendencji Boga, jako samoistny byt może działać w świecie i nim kierować. Por. także J. ZIELIŃSKI, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000, s. 80; oraz T. ZIELIŃSKI, *Hellenizm a judaizm*, cz. I, Warszawa 1927, s. 51 i następne.

⁸ Niektórzy badacze dopatrywali się bardzo silnych wpływów myśli helleńskiej już w najwcześniej przetłumaczonych księgach *Septuaginty* – czyli w Torze. T. Zieliński sugerował np., iż zmiana sensu zdania, jaka nastąpiła przy tłumaczeniu na grekę Rdz 1,2, jest świadomym retuszem tłumacza zainspirowanego Platońskim mitem o Demiur-

6° Niektóre księgi wchodzące w skład *Septuaginty* były napisane w języku greckim jako oryginalnym. W nich też element myśli hellenistycznej dostrzegalny jest najwyraźniej⁹.

1. Słowo Boga (λόγος τοῦ θεοῦ)

Termin λόγος, jak większość innych kluczowych terminów filozofii hellenistycznej, przeniknął do judaizmu wraz z greckim tłumaczeniem Biblii hebrajskiej. Bogata literatura żydowska, narastająca w ciągu wie-

gu. Zdanie: ἡ δὲ γῆ ἦν ἄορατος (*Ziemia zaś była niewidzialna*) zamiast hebrajskiego: wühä'ärec häytâ töhû wäböhû (*Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem*), w zamyśle tłumacza miałyby uzgadniać dwa biblijne, lecz zasadniczo różne, opisy stworzenia świata. Pierwszy opis miałby więc dotyczyć stworzenia świata niewidzialnego – odpowiadającego Platońskiemu światu idei; drugi – podobnie jak w micie o Demiurgu – to opis świata materialnego, utworzonego na wzór świata niewidzialnego. „Lepienie” Adama z prochu ziemi (Rdz 2,7) jest doskonałą tego ilustracją. Bóg, podobnie jak Platoński Demiurg, wpatrując się w doskonały świat idei (opisany w Rdz 1,1-31) wytwarza byty materialne wykorzystując istniejący już materiał. Zob. T. ZIELIŃSKI, *Hellenizm a judaizm*, dz. cyt., cz. II, Warszawa 1927, s. 101 i następna. Choć teza o tak silnych wpływach filozofii greckiej na tłumaczy Pięcioksiągu jest dziś krytykowana (Por. J. ZIELIŃSKI, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria...*, dz. cyt., s. 80 i następna.), nie wyklucza to jednak faktu, iż takie interpretacje mogły powstawać wśród żydowskich komentatorów Pięcioksięgu w epoce hellenistycznej (najdobitniejszym tego przykładem jest dzieło *De opificio mundi* Filona z Aleksandrii. Zob. rozdział IV tej pracy: *Logos Filona z Aleksandrii*). Ponadto nie da się zakwestionować wielu innych widocznych retuszy tekstu hebrajskiego, wynikających z mentalności hellenistycznej tłumacza, jak chociażby słynnej w historii zmiany w Imieniu Boga z Wj 3,14. Tajemnicze: *Jestem, który jestem* – 'ehyè 'äšer 'ehyè – zostało tu oddane jako: *Jestem Będący* (albo wręcz: *Jestem Bytem*) – ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν. Szerzej na ten temat zob. A. ŚWIDERKÓWNA, *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mīt w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1999, s. 261 i następna; A. ŚWIDERKÓWNA, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1997, s. 319 i następne; oraz J. ZIELIŃSKI, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria...*, dz. cyt., s. 80.

⁹ Należą do nich 2 Księga Machabejska oraz Księga Mądrości. W tej ostatniej obecność myśli greckiej jest bezsporna. Por. H. SIMON, M. SIMON, *Filozofia żydowska*, Warszawa 1990, s. 23. Szerzej na ten temat zob. J. M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970.

ków wokół tego przekładu, w przedziwny sposób połączyła treści filozoficzne, w które uprzednio brzemienno był ten termin, z teologicznymi – wypływającymi z lektury tekstu natchnionego. Choć tłumacze *Septuaginty* używali terminu λόγος (a także jego synonimu: ῥῆμα) ogromną ilość razy oraz sytuowali go w bardzo wielu kontekstach znaczeniowych, to w tym paragrafie istotne dla nas będą tylko te fragmenty, w których Biblia będzie mówiła o Słowie, które od Boga pochodzi oraz na różne sposoby objawia się i działa w świecie. Na określenie takiej rzeczywistości *Septuaginta* stosuje zawsze złożenie: λόγος τοῦ θεοῦ¹⁰. W tych właśnie tekstach będzie się można dopatrzeć źródeł Filońskiej koncepcji *Logosu*.

Używając greckiego terminu λόγος w interesujących nas kontekstach, tłumacze *Septuaginty* usiłowali wyrazić rzeczywistość, którą w Biblii hebrajskiej oddawało słowo דָּבָר (*dābār*). Zakresy znaczeniowe obu tych terminów nie do końca się jednak pokrywają. Na podstawie analiz przeprowadzonych nad kontekstami, w których występowało słowo *dābār*, egzegeci wyróżnili dwa fundamentalne elementy, które wyznaczały zakres jego treści: (1°) *element dianoetyczny* oraz (2°) *element dynamiczny*¹¹. Ten pierwszy związany jest z szeroko pojętym poznaniem i wiedzą¹². *Dābār* oznacza tu, między innymi, wyraz myśli – tego, co uprzed-

¹⁰ Ewentualnie: λόγος κυρίου bądź ῥῆμα τοῦ θεοῦ czy ῥῆμα κυρίου. Raz tylko (w Ha 3,5) termin λόγος występuje w LXX w sposób absolutny – to znaczy bez żadnych dodatków. Por. H. LANGKAMMER, *Pieśń o Logosie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, pod red. F. Gryglewicza, Lublin 1992, s. 24.

¹¹ Zob. O. PROCKSCH, *La 'Parola di Dio' nell'Antico Testamento*, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, red. G. Kittel, vol. IV, Brescia 1970, s. 261 i następne.

¹² Termin: *dianoetyczny* pochodzi od greckiego słowa διάνοια oznaczającego *wiedzę, poznanie, rozumienie czy umysł*. Διάνοια została tu jednak połączona z terminem *etyczny*, gdyż w mentalności żydowskiej sfera poznawcza i moralna były ze sobą bardzo związane. Koncepcji tej nie należy jednak mylić z *intelektualizmem etycznym* Sokratesa (vel Platona). Mamy tu raczej do czynienia z odwrotną zależnością: to nie poznanie implikuje powinność dobrego postępowania, lecz brak pewnej postawy moralnej (poszukiwania Boga i przestrzegania jego przykazań) jest określany jako „głupota” i „bezrozumność”. Dlatego też woła psalmista: „Mówi głupi w swoim ser-

nio znajdowało się w jakimś intelekcie: Boskim bądź ludzkim. Odniesiony natomiast do jakiejś rzeczy, osoby czy sytuacji, nadaje jej sens i czyni ją zrozumiałą. Funkcja sensotwórcza hebrajskiego *dābār*, którą można wyróżnić w elemencie *dianoetycznym* tego pojęcia, nie jest jednak jedyną. Obok tej *dābār* pełni przede wszystkim funkcję objawiającą. Nie tylko nadaje sens całej rzeczywistości (nie wyłączając z niej historii, czego nie czynił grecki λόγος), ale także objawia tego, który je wypowiada. Objawia osobę mówiącego w całej pełni (nie wyłączając zeń sfery psychicznej, moralnej, emocjonalnej czy duchowej).

O ile wiele charakterystyk wchodzących w skład elementu *dianoetycznego* pojęcia *dābār* można by wypatrzeć także w greckim *Logosie*, który przecież czynił świat racjonalnym i dostępnym dla poznania rozumowego, miał związek ze sferą etyczną człowieka, a także w jakiś sposób objawiał mu prawdę o naturze¹³, o tyle element *dynamiczny* tego pojęcia należy uznać za wyłącznie hebrajski¹⁴. Słowo, a zwłaszcza Słowo Boga, posiada pewną moc, która może działać i wpływać tak na rzeczy, jak na historię. Jego skuteczność nie jest niczym ograniczona. Nie jest zależna ani od ludzkiej woli, ani nawet od praw przyrody, czego z pewnością nie można powiedzieć o greckim *Logosie*¹⁵. Obiektywna moc i skuteczność Boskiego *Logosu* dostrzegalna jest ostatecznie w historii, w której każde *Dabar Jahwe* uzyskuje swoje wypełnienie¹⁶.

cu: «Nie ma Boga». Oni są zepsuci, ohydne rzeczy popełniają, nikt nie czyni dobrze. Pan spogląda z nieba na synów ludzkich, badając, czy jest wśród nich rozumny, który szukałby Boga». Zob. Ps 14,1-2.

¹³ Odnajdziemy tu także wiele zasadniczych różnic. W Piśmie Świętym *Logosem* objawiającym prawdę o świecie i człowieku jest Słowo pochodzące od osobowego Boga. W przypadku *Logosu* greckiego mamy do czynienia raczej z pewnym rodzajem partycypacji ludzkiego rozumu w *Logosie* powszechnym – *Logosie natury*.

¹⁴ Por. O. PROCKSCH, *La 'Parola di Dio' nell'Antico Testamento*, dz. cyt., s. 263.

¹⁵ Grecki *Logos* był raczej tożsamy z prawem natury. To on wprowadzał w świat ład i harmonię. Działanie wbrew prawom natury podważałoby racjonalność świata. Podważałoby sam *Logos*.

¹⁶ Por. O. PROCKSCH, *La 'Parola di Dio' nell'Antico Testamento*, dz. cyt., s. 262.

Owe dwa elementy hebrajskiego *dābār*, za sprawą tłumaczy *Sep-tuaginty*, poszerzyły pierwotny zakres znaczeniowy terminu λόγος. Konsekwencje takiego zespolenia greckiej kategorii myślowej z treściami proveniencji biblijnej będą widoczne w filozofii oraz teologii judaizmu hellenistycznego. Zanim jednak doszło do ich powstania, koncepcja *Logosu* musiała przejść długą drogę rozwoju, którą można zaobserwować w poszczególnych księgach Starego Testamentu. Dla tematu tej pracy jednakże istotne będą tylko niektóre elementy tego rozwoju¹⁷, a w szczególności tak zwany *proces hipostatyizacji*¹⁸ Boskiego Słowa.

¹⁷ Szerzej na temat ewolucji *teologii Logosu* w Starym Testamencie zob. G. GERELMAN, דָּבָר, *dābār*, *Parola*, w: E. JENNI, C. WESTERMAN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. I, Torino 1978, s. 375 i następne; a także: O. PROCKSCH, *La 'Parola di Dio' nell'Antico Testamento*, dz. cyt., s. 266 i następne.

¹⁸ **Hipostaza** (gr. ὑπόστασις) jest terminem filozoficznym używanym na określenie rzeczywistości oddzielonej posiadającej samodzielny sposób istnienia. Słowa *hipostaza* używa się dla odróżnienia tego, co realne, od tego, co zjawiskowe lub tylko pozorne. Choć w historii teologii termin ten ma swoje własne znaczenie, dzięki aleksandryjskiej formule: μὴ οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις jego pierwotne zastosowanie niekoniecznie musiało odnosić się do bytów osobowych. Słowo ὑπόστασις oznaczało po prostu *byt indywidualny* w odróżnieniu od terminu οὐσία, który odnosił się do tego, co ogólne i wspólne dla wielu indywiduów. Por. G. SCARPAT, *Ipostasi*, w: *Enciclopedia della Filosofia*, vol. II, Venezia-Roma 1957, s. 1533 i następne.

Pisząc o procesie hipostatyizacji będę używał pojęcia *hipostaza* zgodnie z powyższą definicją. Wielu bowiem egzegetów, powołujących się na definicję sformułowaną przez historyków religii, wyklucza jakikolwiek proces hipostatyizacji w Starym Testamencie. Hipostaza jest przez nich pojmowana jako „na pół samoistna istota boża – jako forma objawienia się wyższego bóstwa i stanowi uosobienie któregoś z jego przymiotów, czynności, członków itp.”. Por. J. SYNOWIEC, *Hipostaza Słowa Bożego w Starym Testamencie?*, „Collectanea Theologica” 45 (1975), s. 69. Przyjęcie takiej definicji oraz uznanie występowania hipostaz w Starym Testamencie – tzn. jakichś pośrednich istot boskich – w wyraźny sposób modyfikowałoby monoteistyczną religię Izraela.

Przez **proces hipostatyizacji** rozumiem więc rozwój pewnej starotestamentalnej teologii, która w wyraźny sposób zmierza do przedstawienia Słowa Bożego jako rzeczywistości oddzielonej, posiadającej własną moc i działanie, zdolnej do dokonywania zmian w świecie i historii. Słowo *proces* wskazuje więc na to, iż w najstarszych tekstach hipostatyizacja będzie dostrzegalna w stopniu znikomym, w najmłodszych natomiast będzie bardzo wyraźna.

Choć już w kilku pierwszych wersetach Księgi Rodzaju można odnaleźć pewne elementy biblijnej koncepcji *Logosu*, to należy zauważyć, iż pierwszy opis stworzenia świata jest tekstem stosunkowo późnym¹⁹. Zanim bowiem doszło do powstania idei „stworzenia przez słowo”, potrzeba było wielowiekowego nauczania proroków, poprzez które Izrael doświadczał mocy Słowa Jahwe.

W najstarszych prorocztwach λόγος τοῦ θεοῦ był ściśle powiązany z obrazem (wizją). Bóg „otwierał oczy” proroka i udzielał mu widzenia, z którego ten odczytywał zawarty w nim λόγος²⁰. W tekstach tych Boskie Słowo nie posiadało jeszcze żadnych cech samoistnej rzeczywistości (hipostazy). Stanowiło raczej przesłanie implicite zawarte w wizji, w której uczestniczył prorok²¹. W epoce klasycznej, tzn. w tek-

¹⁹ Choć określenie czasu powstania poszczególnych tradycji Pięcioksięgu nastrocza egzegetom wiele trudności, liczne cechy tradycji kapłańskiej (P), w skład której wchodzi pierwszy opis stworzenia świata, świadczą o tym, iż pochodzi ona z okresu powygnaniowego. Ostateczna redakcja Pięcioksięgu wraz z Rdz 1 nastąpiła około 400 r. przed Chrystusem. Zob. R. RUBINKIEWICZ, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, „Roczniki Teologiczne” 1 (1999), s. 123.

²⁰ Powiązanie *logosu* z obrazem jest już widoczne w bardzo starych tekstach dotyczących ekstaz Balaama (Lb 24,3n): φησὶν Βαλααμ υἱὸς Βεωρ φησὶν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθινῶς ὁρῶν φησὶν ἀκούων λόγια θεοῦ ὅστις ὄρασιν θεοῦ εἶδεν ἐν ὕπνῳ ἀποκεκαλυμμένοι οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ. „Wyrocznia Balaama, syna Beora; wyrocznia męża, który wzrok ma przenikliwy; wyrocznia tego, który słyszy słowa Boże, który ogląda widzenie Wszechmocnego we śnie, który pada, a oczy mu się otwierają”. Por. O. PROCKSCH, *La ‘Parola di Dio’ nell’Antico Testamento*, dz. cyt., s. 266.

²¹ W księdze najstarszego z piszących proroków – proroka Amosa (VIII w. przed Chr.) – znajduje się jednak tekst, w którym, za sprawą przekładu *Septuaginty*, można wypatrzeć hipostatyczne cechy Boskiego Słowa (Am 8,11n): „Oto nadejdą dni – wyrocznia Pana Boga – gdy ześlę głód na ziemię, nie głód chleba ani pragnienie wody, lecz głód słuchania **słowa Pańskiego** (λόγον κυρίου). Wtedy błąkać się będą od morza do morza, z północy na wschód będą krążyli, by znaleźć słowo Pańskie, lecz go nie znajdą”. Wyróżniony przeze mnie tekst ma w wersji hebrajskiej liczbę mnogą (Dibrê yhw̄h). W tłumaczeniu greckim występuje on natomiast w liczbie pojedynczej. Cały ten fragment – ujednolicony przez *Septuagintę* – opisuje dzień Pański, w którym ludzie nie tylko będą pragnęli słuchania Słowa Pana, lecz także będą przemierzali ziemię w Jego poszukiwaniu. Wprowadzenie opisu przestrzennego do rzeczywistości abstrakcyjnej („myślnej” lub „akustycznej”) sprawia, iż λόγος κυρίου przybiera tu cechy

stach wielkich proroków pisarzy, obraz stopniowo zostaje zastępowany przez „czyste słowo”²², które Bóg bezpośrednio kieruje do proroka²³. Słowo to nie jest już tylko zwykłym przesłaniem – nadprzyrodzoną rozmową Boga z prorokiem. Staje się raczej rzeczywistością pełną dynamizmu, mocą, która niezachwianie wypełni Boskie zamierzenia. Doświadczenie tej mocy prorocy próbowali opisać w licznych metaforach. W niektórych z nich można się dopatrzeć początków hipostazytacji Boskiego Słowa²⁴. U Deutero-Izajasza, na przykład, znajduje się jeden z takich fragmentów (Iz 40,6-8):

⁶Wszelkie ciało to jakby trawa, a cały wdzięk jego jest niby kwiat polny.

⁷Trawa usycha, więdną kwiat, gdy na nie wiatr Pana powieje.

⁸Trawa usycha, więdną kwiat, lecz słowo Boga naszego trwa na wieki.

Aby podkreślić ideę wieczności, a nie tylko „długiego trwania” Bożego Słowa, prorok posługuje się paralelizmami pełnymi kontrastów. Nawet najdłużej żyjące istoty na ziemi (πᾶσα σὰρξ) w obliczu wiecznego trwania Słowa Boga są niczym kruchy kwiat lub trawa. Hebrajski tekst: ûdûbar-’élöhênû yäqûm lû’ôlām (w. 8b), który można przetłumaczyć także jako „Słowo Boga spełnia się zawsze”, co wyklucza-

bytu indywidualnego – czyli hipostazy. Por. także: W. H. SCHMIDT, *The Word of God*, w: G. J. Botterweck, H. Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. III, s. 122.

²² Choć i tu, obok Słów, które bezpośrednio Bóg kieruje do proroka, mamy do czynienia z licznymi wizjami. Zob. np. Iz 6, Ez 1.

²³ Ich księgi rozpoczynają się więc zazwyczaj od formuły: λόγος κυρίου ὃς ἐγενήθη πρὸς..., „Słowo Pańskie skierowane do...” lub podobnej. Zob. np. Oz 1,1; Mi 1,1; So 1,1; Ml 1,1; Jr 1,2.

²⁴ Dyskutowane przez egzegetów fragmenty, w których można dopatrywać się hipostazytacji Boskiego Słowa, wylicza: G. GERELMAN, דָּבָר, *dābār*, *Parola*, dz. cyt., s. 383; oraz J. SYNOWIEC, *Hipostaza Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 68 i następne; J. WARRZECCHA, *Personifikacja Słowa i Mądrości jako przygotowanie wcielenia*, „Collectanea Theologica” 70 (2000) nr 4, s. 21 i następne. Niektóre z nich będą tu omówione. Pozostałe są albo nieistotne dla tematu tej pracy, albo zostały przetłumaczone przez *Septuagintę* w taki sposób, że termin λόγος (lub jego synonim: ῥῆμα) w ogóle się w nich nie pojawia. Por. np. Iz 9,7 tekst hebrajski i grecki.

łoby hipostatyzującą interpretację tego fragmentu²⁵, przez tłumaczy *Septuaginty* został przetłumaczony jednoznacznie: τὸ δὲ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ῥῆμων μένει εἰς τὸν αἰῶνα, „Słowo Boga naszego trwa na wieki”. Warto tu zauważyć, iż termin αἰών poprzedzony przyimkiem (jak np. w tym przypadku: εἰς), był używany nie tylko dla wyrażenia idei czasu nieograniczonego, ale także wieczności²⁶. Choć w Iz 40,6-8 Boskie Słowo nie posiada jeszcze żadnych cech osobowych (nie jest też określony bliżej jego status ontologiczny), to jednak jawi się jako indywidualna, trwająca odwiecznie rzeczywistość. Wziąwszy pod uwagę szerszy kontekst cytowanego tekstu, okaże się ponadto, iż Słowo to wiąże się w ścisły sposób z historią zbawienia. Deutero-Izajasz kieruje tu swe proroctwo do Izraela przebywającego na wygnaniu. Słowo więc, o którym mówi, choć jest odwieczne, wchodzi w konkretną historię ludu wybranego. Chodzi tu – jak wyjaśnia von Rad – „o słowo rzucane przez Jahwe na arenę dziejów i w nich stwórcze i skuteczne; to słowo «trwa na wieki». I tylko to, co zaistnieje dzięki temu słowu, mieć będzie cechę trwałości; nie ma żadnego innego pokrzepienia dla wątpiących wygnańców w Babilonii”²⁷.

Istnieje jednak jeszcze inny prorocki fragment, pochodzący z tej samej księgi Deutero-Izajasza, ukazujący już o wiele wyraźniej sposób działania Boskiego Słowa. Elementy hipostatyczne są też w nim bardziej dostrzegalne (Iz 55,10-11):

²⁵ Powołując się na tekst hebrajski oraz na powyższy jego przekład, J. Synowiec stwierdza, iż nie można doszukiwać się w nim hipostazy. Na potwierdzenie swojej tezy przytacza trzy inne fragmenty ST, w których sformułowanie: dābār yāqūm z wersetu 8 odnosi się także do słowa ludzkiego, a nie tylko Boskiego. Zob. J. SYNOWIEC, *Hipostaza Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 72 i następna. Należy jednak zauważyć, iż w żadnym z przytoczonych przez niego fragmentów (Iz 8,10; Jr 44,28n; Pwt 19,15) *Septuaginta* nie używa sformułowań, które wskazywałyby na wieczne trwanie ludzkiego słowa. Mówi raczej o jego „spełnianiu się”. Tylko i wyłącznie w odniesieniu do Słowa Boskiego stwierdza, iż ono μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

²⁶ Zob. H. SASSE, αἰών, αἰώνιος, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, red. G. Kittel, vol. I, Brescia 1965, s. 535 i następne.

²⁷ G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 435.

¹⁰Zaiste, podobnie jak ulewa i śnieg spadają z nieba i tam nie powracają, dopóki nie nawodnią ziemi, nie użyżnią jej i nie zapewnią urodzaju, tak iż wydaje nasienie dla siewcy i chleb dla jedzącego, ¹¹tak słowo, które wychodzi z ust moich, nie wraca do Mnie bezowocne, zanim wpierw nie dokona tego, co chciałem, i nie spełni pomyślnie swego posłannictwa.

Słowo jest tutaj przedstawione jako posłaniec posiadający wszelką moc potrzebną do wypełnienia zleconego mu posłannictwa²⁸. Metafora wychodzenia z Boskich ust i powrotu do Boga wskazuje, iż w swym działaniu jest ono niezależne. Choć działa z Bożego polecenia, działa jak gdyby „na zewnątrz Boga”, tzn. pełni swą misję w świecie samodzielnie. Porównania, których używa prorok („ulewa i śnieg”), dotyczące rzeczywistości nieożywionej skłoniły niektórych egzegetów do wniosku, iż również słowo jest bytem nieożywionym, (a więc nieosobowym)²⁹. Warto tu jednak zwrócić uwagę, iż porównania te dotyczą nie statusu ontologicznego słowa, lecz owocności jego działania: tak jak owocem deszczu jest urodzaj ziemi, tak owocem Słowa jest wypełnienie się woli Boga³⁰. Trudno przypuszczać, aby działanie Bo-

²⁸ Por. J. L. MCKENZIE, *Second Isaiah*, w: *The Anchor Bible*, New York 1968, s. 144. W oparciu o cytowany tu tekst niektórzy egzegeci są nawet skłonni przyznawać Boskiemu Słowu cechy bytu osobowego. Pozwalają na to według nich czasowniki typu: „wychodzić”, „wracać” i „posłać”. Zob. J. WARZECHA, *Personifikacja Słowa i Mądrości...*, dz. cyt., 24. Różne opinie na ten temat przedstawia także: W. H. SCHMIDT, *The Word of God*, dz. cyt. s. 142 i następna.

²⁹ Zob. J. SYNOWIEC, *Hipostaza Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 74.

³⁰ „Gdy chodzi o porównanie słowa Bożego ze zjawiskami meteorologicznymi – zauważa von Rad – jedynie współczesnemu człowiekowi nasuwa ono skojarzenia z prawami natury; dawny Izrael dostrzegał i w jednym, i w drugim – zarówno w zsyłaniu deszczu, jak i w posyłaniu słowa – zdarzenia, których sprawcą był wyłącznie Jahwe”. Zob. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 436. Schmidt natomiast stwierdza, iż porównanie zawarte w Iz 55,10-11 „ma na celu zilustrowanie efektywności słowa”, nie zaś jego statusu ontologicznego. Zob. W. H. SCHMIDT, *The Word of God*, dz. cyt., s. 124. W związku z tym, co zostało tu powiedziane, teza Synowca odrzucająca hipostatyczny charakter Słowa na podstawie zestawienia go z rzeczywistością nieożywioną (taką jak deszcz) i w konsekwencji przypisania mu cech natury nie-

skiego „Posłańca-Słowa” nie było racjonalne, powyższy tekst jednakże nie daje nam wystarczających podstaw do stwierdzenia osobowego charakteru Słowa. Można tu jednak mówić o hipostatyzującym charakterze prorockiej poezji. Słowo jest tu bowiem przedstawiane jako indywidualny, oddzielony byt posiadający własne działanie – a więc (zgodnie z przyjętą przez nas definicją) jako hipostaza.

Bardzo ważną rolę w procesie hipostatyzacji Boskiego Słowa odegrały, powstające na przestrzeni wielu wieków, Psalmi. Odnajdujemy w nich idee podobne do prorockich. Również i tu Boskie Słowo jest przedstawiane jako odwiecznie egzystująca rzeczywistość (Ps 119)³¹, posiadająca właściwe sobie działanie (Ps 107)³². Liczne poetyckie środki wyrazu obecne w Psalmach sprawiły, iż niektóre intuicje teologicz-

ożywionej wydaje się być błędną. Polski teolog źle odczytał po prostu sens (tzn. *tertium comparationis*) analogii zastosowanej w Iz 55,10-11. Zob. J. SYNOWIEC, *Hipostaza Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 74.

³¹ Zob. Ps 119,89: „Słowo Twe, Panie, trwa na wieki, niezmiennie jak niebios”; LXX, Ps 118,89: εἰς τὸν αἰῶνα κύριε ὁ λόγος σου διαμένει ἐν τῷ οὐρανῷ. Podobnie jak w wielu innych przypadkach, tak i tu *Septuaginta* podaje takie tłumaczenie tekstu hebrajskiego, iż w sposób jednoznaczny ustala ono wykładnię wieloznacznego oryginału. Słowo nie jest więc już wg *Septuaginty* „niezmiennie jak niebios”, lecz „trwa niezmiennie w niebiosach”. Porównanie do niebios sugerowałoby „stworzonosc” *Logosu*; niezmiennie trwanie w niebiosach wskazuje natomiast na Jego preegzystencję. Por. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e Attualizzazione*, vol. III, Bologna 1984, s. 479.

³² Zob. Ps 107,19-20: „W swoim ucisku wołali do Pana, a On ich uwolnił od trwogi. Posłał swe słowo, aby ich uleczyć i wyrwać z zagłady ich życie”; LXX: Ps 106,19-20: καὶ ἐκέκραζαν πρὸς κύριον ἐν τῷ θλίβεσθαι αὐτοὺς καὶ ἐκ τῶν ἀναγκῶν αὐτῶν ἔσωσεν αὐτοὺς ἀπέστειλεν τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ ἴασατο αὐτοὺς καὶ ἔρρύσατο αὐτοὺς ἐκ τῶν διαφθορῶν αὐτῶν. Podobnie jak u Iz 55,10-11, tak i tu Słowo jest przedstawione jako Posłaniec Boga. W tym fragmencie jednak ma On już bardziej dookreślone zadanie: uleczyć i wyrwać z zagłady uciskany lud. *Septuaginta* tłumaczy ten tekst bardziej sugestywnie: słowo zostało posłane, aby „ich uleczyć i wybawić ich z rozkładu ciała”. Nic więc dziwnego, że wielu ojców Kościoła widziało w tym słowie *Logos par excellence*, Chrystusa, który *leczył wszystkie choroby i wszelkie słabości wśród ludu* (Mt 4,23). Por. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, dz. cyt., vol. III, s. 212. O początkach hipostatyzacji *vel* personifikacji w Psalmach 107 i 119 pisze także W. H. SCHMIDT, *The Word of God*, dz. cyt. s. 121.

ne dotyczące Słowa stały się bardziej wyraziste, a personifikacje bardziej radykalne. *Logos* z Psalmu 103 już nie tylko trwa niezmienny w niebiosach, ale posiada licznych wykonawców pełniących Boskie rozporządzenia (Ps 103,19-20):

¹⁹Pan w niebie tron swój ustawił, a swoim panowaniem obejmuje wszechświat.

²⁰Błogosławcie Pana, wszyscy Jego aniołowie, pełni mocy wykonawcy Jego słowa, by słuchać głosu słów Jego³³.

Psalm 147 natomiast mówi o „biegu” posłanego przez Boga Słowa (w. 15-20):

¹⁵Na ziemię zsyła swoje orędzie, mknij chwyżo Jego słowo.

¹⁶On daje śnieg niby wełnę, a szron jak popiół rozsiewa.

¹⁷Ciska swój grad jak okrusz chleba; od Jego mrozu ścinają się wody.

¹⁸Posyła słowo swoje i każe im tajać; każe wiać swemu wiatrowi, a spływają wody.

¹⁹Obwieścił swoje słowo Jakubowi, Izraelowi ustawy swe i wyroki.

²⁰Żadnemu narodowi tak nie uczynił: o swoich wyrokach ich nie pouczył³⁴.

³³ LXX: Ps 102,19-20: κύριος ἐν τῷ οὐρανῷ ἡτοίμασεν τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ πάντων δεσπόζει εὐλογεῖτε τὸν κύριον πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ δυνατοὶ ἰσχύι ποιοῦντες τὸν λόγον αὐτοῦ τοῦ ἀκοῦσαι τῆς φωνῆς τῶν λόγων αὐτοῦ. Sfera niebiańska jest tu przedstawiona na wzór klasycznej monarchii kultur bliskowschodnich. Różne typy bytów niebiańskich stanowią w teologii biblijnej pewien pomost „komunikacyjny” pomiędzy transcendencją Boga a Jego czynną obecnością w świecie. Por. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, dz. cyt., vol. III, s. 76. Również wiele tekstów targumicznych wyraźnie ukazuje Boskie Słowo jako „jeden z bytów pośrednich, które judaizm umieścił między transcendentnym Bogiem a stworzonym światem”. Por. H. RINGGREN, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatisation of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund 1947, s. 163. W teologii judaizmu hellenistycznego na czele tej hierarchii będzie stał *Logos* – „Najstarszy z Aniołów”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De confusione linguarum*, 146. Idea ta nie jest wprowadzie jeszcze obecna w tym Psalmie, lecz liczne biblijne personifikacje umożliwią taką interpretację.

³⁴ LXX: Ps 147,4-9.

Logos jest tu ponownie ukazany jako posłaniec: tym razem „biegnący”³⁵, by pełnić Boskie rozporządzenia odnośnie do przyrody. Posiada on władzę nad naturą i jej prawami. Od niego zależą zmiany pór roku. Owa kosmiczna metafora ma jednak jeszcze inny, historyczny sens. Boskie Słowo, po ciężkiej „zimie wygnania”, inauguruje nową „wiosnę” Izraela³⁶. *Logos* jawi się tu jako Pan historii. To On sprawia, że nastaje „odwilż” w ucisku, a Izrael, pouczony przez Jahwe, powraca do wierności przymierzu³⁷. To właśnie Słowu Boga przypisuje psalmista funkcje zbawcze. To samo Słowo, o którym Izrael wie, iż ma władzę nad przyrodą, jest także w stanie wybawić uciskany Lud z niewoli.

Warto tu jeszcze zwrócić uwagę, iż w Ps 147,15-20 mamy do czynienia z dwoma różnymi „rodzajami” *Logosu*, z których poetycka hipostatyza³⁸ dotyczy tylko tego, o którym mowa w wersetach 15 i 18³⁹. *Logos* z wersetu 19⁴⁰, choć z punktu widzenia późniejszej teo-

³⁵ LXX w. 4: ὁ ἀποστέλλων τὸ λόγιον αὐτοῦ τῇ γῇ ἕως τάχους δραμεῖται ὁ λόγος αὐτοῦ.

³⁶ Por. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, dz. cyt., vol. III, s. 959.

³⁷ Warto zauważyć, iż *Logos* z wersetów 15 i 18 jest i nie jest zarazem tym samym *Logosem* co *Logos* z wersetu 19. *Logos* działający w kosmosie (w. 15 i 18) jawi się jako odwieczne prawo, które można odczytywać z natury. Ten sam *Logos* został objawiony Izraelowi w postaci Prawa (w. 19). Prawo to nie jest jednak tylko i wyłącznie uszczegółowieniem prawa natury; jest także darem wpływającym z wybrania („Zadnemu narodowi tak nie uczynił: o swoich wyrokach ich nie pouczył” – w. 19). W tym sensie *Logos* natury nie jest tożsamy z *Logosem*-Prawem (z *Tora*). Por. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, dz. cyt., vol. III, s. 958 i następna.

³⁸ O początkach hipostatyza³⁸ *vel* personifikacji w Psalmie 147 pisze także: W. H. SCHMIDT, *The Word of God*, dz. cyt. s. 121. J. Warzecha stwierdza natomiast, iż w przypadku Psalmu 147 mamy do czynienia „z animizacją, jeśli nie z personifikacją”. Zob. J. WARZECHA, *Personifikacja Słowa i Mądrości...*, dz. cyt., 26.

³⁹ W LXX wersety 4 i 7: ὁ ἀποστέλλων τὸ λόγιον αὐτοῦ τῇ γῇ ἕως τάχους δραμεῖται ὁ λόγος αὐτοῦ. τοῦ διδόντος χιόνα ὥσει ἔριον ὁμίχλην ὥσει σποδὸν πάσσοντος (w. 4); ἀποστελεῖ τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ τήξει αὐτὰ πνεύσει τὸ πνεῦμα αὐτοῦ καὶ ρύησεται ὕδατα (w. 7).

⁴⁰ LXX: w. 8: ἀπαγγέλλων τὸν λόγον αὐτοῦ τῷ Ιακωβ δικαιοῦματα καὶ κρίματα αὐτοῦ τῷ Ισραηλ.

logii żydowskiej⁴¹ może odnosić się do tej samej rzeczywistości, nie ma tu wyraźnych cech hipostatycznych. Nie oznacza więc on Posłańca pełniącego Boskie rozkazy w świecie, lecz odnosi się do Boskiego pouczenia – Prawa objawionego tylko Izraelowi⁴². Słowo Boga staje się więc tutaj Słowem *Tory*, które pod pewnym względem jest identyczne ze Słowem, które działało w kosmosie, z drugiej zaś strony jest od Niego różne⁴³.

Fakt przyjęcia przez Boskie Słowo postaci Prawa wyznacza nowy i bardzo ważny etap rozwoju teologii żydowskiej. „Słowo Boga – jak pisze Ravasi w komentarzu do Ps 147 – stało się «ustawami i wyrokami», aby człowiek mógł współpracować z planem zbawczym, który Bóg posiada w swoim umyśle, poprzez historię i przez kosmos”⁴⁴. Jest

⁴¹ Zob. przypisy 40-43 tego paragrafu.

⁴² Tekst ten bardzo wyraźnie sugeruje, iż mamy tu do czynienia z rzeczywistością określaną jako „Prawo”: Bóg obwieścił Izraelowi „swe ustawy” i „wyroki” i w dodatku „nie uczynił tego dla innych narodów”. „Ustawy” i „wyroki” – a więc Prawo – zostały tu określone jednym zbiorczym terminem: „słowo” (hebr.: *dābār*; LXX: *λόγος*). Wniosek ten można wyprowadzić w oparciu o często stosowany w poezji hebrajskiej paralelizm synonimiczny, na bazie którego zbudowany jest cały Psalm 147:

a Obwieścił swoje **słowo** Jakubowi,
 a’ Izraelowi **ustawy swe i wyroki**.
 b Żadnemu narodowi tak **nie uczynił**:
 b’ o swoich wyrokach ich **nie pouczył**.

Z powyższego schematu widać wyraźnie, iż odpowiednio wyróżnione terminy odnoszą się do tych samych rzeczywistości, lecz zostały wyrażone w nieco odmiennej formie.

⁴³ Por. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, dz. cyt., vol. III, s. 958: „La parola è ora quella della torah, identica a quella che ha agito nel cosmo, ma anche differente”. Analogia między Słowem działającym w kosmosie a Słowem-*Torą* nie byłaby możliwa do przeprowadzenia, gdybyśmy jako podstawę wzięli tekst hebrajski (*qerê*), w którym „słowo” z wiersza 19 występuje w liczbie mnogiej. *Tora* byłaby wówczas wielością słów: ustaw i wyroków. Tłumacze *Septuaginty* jednak jednoznacznie wybrali liczbę pojedynczą: *λόγος*, która pozwala na przedstawioną wyżej interpretację. Tak więc fragment: Ps 147,19 jest kolejnym tekstem, który za sprawą *Septuaginty* przyczynia się do rozwoju koncepcji *Logosu*, wzbogacając ją o nowe treści teologiczne.

⁴⁴ G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, dz. cyt., vol. III, s. 959: „La parola di Dio è diventata «decreti e leggi» perché l’uomo potesse collaborare al piano salvifico che il Signore ha in mente per la storia e per il cosmo”.

jeszcze jeden powód, dla którego niezwykle istotne dla historii idei *Logosu* staje się owo zastosowanie terminu „słowo” na określenie rzeczywistości Prawa. Nawet jeśli w wierszu 19 nie ma ono cech hipostazy, to zespolenie tych dwóch pojęć (Prawa i Słowa) będzie miało bardzo doniosłe konsekwencje (także dla procesu hipostatyizacji, o którym tu mowa). Myśliciele żydowscy bowiem, i to już w II w. przed Chrystusem, uznawali *Torę* za rzeczywistość preegzystującą. Do niej to właśnie stosowali wypowiedź z Księgi Przysłów: „Pan mnie stworzył, swe arcydzieło, jako początek swej mocy, od dawna, od wieków jestem stworzona, od początku, nim ziemia powstała” (Prz 8,22-23). *Tora* „nie była więc tylko fundamentem, na którym budowano życie, lecz uważano ją za jedyną pewną podstawę całego kosmicznego ładu”⁴⁵. Nie tylko poprzedzała stworzenie świata, ale także stanowiła warunek jego istnienia⁴⁶. Gdyby bowiem – jak twierdzi jeden z autorów *Talmudu* – Izrael nie przyjął *Tory*, świat powtórnie obróciłby się w chaos⁴⁷. Tak więc dzięki *Septuagincie*, która jako określenie Prawa zaczęła używać także terminu λόγος, w niedługim czasie mogło dojść do zespolenia całego bogactwa myślowego dotyczącego *Tory* z nie mniej bogatym „zapleczem” myślowym związanym z greckim *Logosem*. Tę piękną syntezę będzie można zaobserwować w teologii judaizmu hellenistycznego – zwłaszcza u Filona Aleksandryjskiego. Od tego momentu te same teksty biblijne, na które rabini żydowscy powoływali się mówiąc o preegzystencji *Tory*, będą używane także na potwierdzenie preegzystencji Boskiego *Logosu*, przez który powstał świat i od którego również zależał jego ład i porządek.

⁴⁵ Zob. A. COHEN, *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, Warszawa 1999, s. 148.

⁴⁶ Oto niektóre opinie zaczerpnięte z *Talmudu*: „Tora poprzedzała istnienie świata o dwa tysiące lat”. Zob. *Gen. R.* 8,2; „Gdyby nie Tora, niebiosy i ziemia nie mogłyby przetrwać, jako że jest powiedziane: «gdyby nie Moje przymierze (tj. Tora), nie wyznaczyłbym dnia i nocy oraz praw nieba i ziemi» (Jr 33,25)”. Zob. *Pes.* 68 b. Cytaty za: A. COHEN, *Talmud. Syntetyczny wykład...*, dz. cyt., s. 148.

⁴⁷ Por. tamże.

Kolejny ważny etap w procesie hipostatyizacji Boskiego Słowa wyznaczają księgi sapiencjalne. Należy przy tej okazji zauważyć, iż w pewien sposób „odstają” one od całej teologicznej tradycji Starego Testamentu. Nie kontynuują na przykład tak ważnej dla judaizmu historii Izraela lub odnoszą się do niej w bardzo małym stopniu, pretendując tym samym do rangi uniwersalnych pouczeń⁴⁸. Ponadto niektóre z nich (zwłaszcza Księga Mądrości) powstały pod przemożnym wpływem myśli helleńskiej⁴⁹, a przez to w znacznej mierze różnią się od pozostałych ksiąg nie tylko językiem, lecz także sposobem myślenia: postrzegania Boga, świata i człowieka.

W tekstach sapiencjalnych można jednak zaobserwować wiele odstępstw od tej ogólnej charakterystyki. Ostatecznie mamy tu przecież do czynienia z literaturą żydowską *vel* z literaturą łączącą elementy religii judaistycznej z koncepcjami myśli helleńskiej. Do takich właśnie syntetycznych tekstów należy fragment pochodzący z Księgi Mą-

⁴⁸ W Księdze Rodzaju na przykład idea stworzenia jest ściśle powiązana z kategorią wybrania. Bóg stwarza konkretne osoby: Adama, Ewę, a następnie wybiera Noego, Abrahama, Izaaka, Jakuba... Wybranie jest kontynuacją stworzenia. Bóg jedne osoby wybiera i miłuje, inne odrzuca i „nienawidzi” (Jakub, Ezaw). W księgach mądrościowych sytuacja wygląda nieco inaczej. Bóg powołał do istnienia wszystko: całą przyrodę i wszystkich ludzi. Miły jest Mu natomiast ten, kto szuka mądrości i postępuje sprawiedliwie.

⁴⁹ Choć księgi te tak ściśle wiążą się z myślą helleńską, nie stronią od licznych personifikacji i hipostatyizacji Boskich atrybutów. Filozofia grecka (oraz związany z nią język) – przypomnijmy – obfitowała w pojęcia abstrakcyjne i swobodnie się nimi posługiwała – w przeciwieństwie do myśli i języka hebrajskiego. Tłumacze *Septuaginty*, jak już to zostało powiedziane, raczej zastępowali liczne hebrajskie antropomorfizmy dotyczące Boga pojęciami abstrakcyjnymi niż tworzyli nowe. (Zob. przypis 5 tego rozdziału). Inaczej jednak przedstawia się ten problem w księgach z okresu helleńskiego. Działania Boga są tu przypisywane Jego atrybutom. Atrybuty te są personifikowane i stanowią jak gdyby „byty pośrednie” między Bogiem a światem. Przyczyną takiego zjawiska może być próba obrony radykalnej transcendencji, którą żydowscy myśliciele okresu helleńskiego rezerwowali tylko dla Boga. Zob. także J. M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, dz. cyt., zwłaszcza s. 137 i następne.

drości dotyczący Boskiego *Logosu* (Mdr 18,14-16). Według niektórych egzegetów stanowi on „najdoskonalszą na gruncie Starego Testamentu personifikację słowa, odzwierciedlającą w sobie całe bogactwo starotestamentalnej refleksji nad tym pojęciem”⁵⁰:

¹⁴Gdy głęboka cisza zalegała wszystko, a noc w swoim biegu dosięgała połowy, ¹⁵wszechmocne Twe słowo z nieba, z królewskiej stolicy, jak miecz ostry niosąc Twój nieodwołalny rozkaz, jak srogi wojownik runęło pośrodku zatraconej ziemi. ¹⁶I stanąwszy, nappełniło wszystko śmiercią: nieba sięgało i rozchodziło się po ziemi.

Warto zauważyć, iż tekst ten, od najwcześniejszych wieków chrześcijaństwa – to znaczy jeszcze przed Soborem Nicejskim – stosowany był w liturgii okresu Bożego Narodzenia⁵¹. Fakt ten oznacza, iż dopatrywanie się w nim personifikacji oraz związków ze „Słowem, które stało się ciałem” (Por. J 1,14) nie jest li tylko hipotezą współczesnych egzegetów, lecz stanowi część wielowiekowej teologicznej Tradycji Kościoła. W warstwie literalnej jednak Mdr 18,14-16 nie jest tekstem o tajemnicy Wcielenia ani nawet jej zapowiedzią. Nawiązuje natomiast do wydarzeń opisanych w Księdze Wyjścia, dotyczących zagłady pierworodnych Egipcjan (Por. Wj 12,29). Zadanie ich uśmiercania przypisuje Mędrzec *Logosowi*. Choć tekst ten jest pełen grozy, należy go rozumieć w sposób pozytywny: *Logos* pełni tu funkcję zbawczą. Ostatnia plaga jest przecież symbolem wyzwolenia Izraela z niewoli egipskiej. To nie Jahwe, jak podaje Wj 10,4; 12,12.29, lecz Jego Posłaniec-*Logos*, wg *Sofia Salomonos*, karał i zarazem wyzwalał w tamtą noc paschalną. Przedstawiony na wzór osoby działającej niezależnie od Jahwe⁵² jako „srogi wojownik”, nie został tu pozbawiony

⁵⁰ B. PONIŻY, *Logos w Księdze Mądrości (18, 14-16). Między personifikacją a teologizacją*, „Zeszyty Naukowe KUL” 40 (1997), s. 80.

⁵¹ Por. tamże, s. 89.

⁵² Nawet najwięksi przeciwnicy teorii hipostazyzacji *Logosu* w ST przyznają, iż w Mdr 18,14-16 mamy do czynienia z poetycką personifikacją. Zob. J. SYNOWIEC, *Hipostaza Słowa Bożego...*, dz. cyt., s. 83.

cech Boskich. Werset 15 stosuje do Niego przymiotnik παντοδύναμος (wszechmocny), który Biblia używa zazwyczaj w odniesieniu do Boga⁵³. W tym samym miejscu dowiadujemy się także, iż λόγος pochodzi ἀπ' οὐρανῶν ἐκ θρόνων βασιλείων (z nieba, z tronu królewskiego). Oba te wyrażenia, używane także w wielu innych miejscach Starego Testamentu⁵⁴, zawsze odnoszą się do „siedziby” Boga⁵⁵.

Szczegółowa analiza słownictwa Mdr 18,14-16 oraz badania nad strukturą całej Księgi Mądrości doprowadziły egzegetów do wniosku, iż tekst ten wyrasta poza swoje ramy historyczne, posiadając także wymiar eschatologiczny oraz kosmiczny⁵⁶. *Logos* przeprowadza tu sąd, nie tylko nad Egiptem ale „nad wszystkim” (τὰ πάντα), „sięga nieba i rozchodzi się po ziemi” (w. 16). Sąd ten jest niespodziewany, nagły, „nieodwracalny” i „nieubłagalny” (w. 15-16). Cały zresztą opis aury, w której dokonuje się akcja, wskazuje także na jej kontekst apokaliptyczny. „Noc paschalna jest tu rozumiana jako typ uwolnienia przyszłego i definitywnego”⁵⁷. Boski *Logos*, w rozumieniu autora hellenistycznego, będzie więc Sędzią czasów ostatecznych.

Z tego, co zostało powiedziane powyżej, wynika, iż tekst Mdr 18,14-16 nie jest tylko i wyłącznie najdoskonalszym (tzn. najbardziej wyrazistym) przykładem starotestamentalnej hipostatyzacji Boskiego Słowa, lecz także niezwykle ważnym *locus theologicus* przyszłej chrystologii. Stosując ten tekst do Tajemnicy Wcielenia można powiedzieć, iż przyjście *Logosu* na ziemię oznacza początek sądu nad światem⁵⁸,

⁵³ Por. Mdr 7,23; 11,17. Zob. także: B. PONIŻY, *Logos w Księdze Mądrości*, dz. cyt., s. 79.

⁵⁴ Zob. Mdr 9,10; 9,16; 16,20 – ἀπ' οὐρανῶν; oraz Mdr 9,4; Dn 7,4 – ἐκ θρόνων βασιλείων.

⁵⁵ Por. B. PONIŻY, *Logos w Księdze Mądrości*, dz. cyt., s. 80.

⁵⁶ Zob. tamże, s. 81 i następne.

⁵⁷ Tamże, s. 82.

⁵⁸ Por. J 9,39: „Przyszedłem na ten świat, aby przeprowadzić sąd, aby ci, którzy nie widzą, przejrżeli, a ci, którzy widzą, stali się niewidomymi”; oraz J 12,31: „Teraz odbywa się sąd nad tym światem. Teraz władca tego świata zostanie precz wyrzucony”.

a także, w szerszej perspektywie, oznacza „unicestwienie śmierci”⁵⁹. Bardzo wcześnie dostrzegli ten związek ojcowie Kościoła: najwcześniej Ignacy Antiocheński (I/II w.), któremu prawdopodobniej zawdzięczamy wykorzystanie tego tekstu w liturgii okresu Bożego Narodzenia⁶⁰.

Księga Mądrości, w której odnajdujemy najdoskonalszą na gruncie Starego Testamentu personifikację Boskiego Słowa, zamyka wielowiekowy proces hipostatyzacji pojęcia *Logosu*. Tłumacze *Septuaginty* odegrali w nim niemałą rolę. Wiele tekstów hebrajskich, w których egzegeci wykluczali obecność hipostazy, w *Septuagincie* uzyskiwało nowy sens – umożliwiający interpretację hipostatyzującą. Wieloznaczne terminy hebrajskie stawały się tu jednoznaczne, a hipostazy bardziej dostrzegalne⁶¹. Nic więc dziwnego, iż termin λόγος, który w *Septuagincie* wskazywał na pewien byt indywidualny i oddzielony, posiadający własne działanie i pośredniczący w relacji między Bogiem a światem, we wczesnochrześcijańskiej teologii będzie stosowany do osoby Jezusa Chrystusa.

Obok procesu hipostatyzacji słowa jest jeszcze jedna starotestamentalna idea, która w powyższych rozważaniach została pominięta, a jest niezwykle istotna dla tematu tej pracy, mianowicie koncepcja stworzenia poprzez słowo. Choć, jak już wyżej zostało powiedziane, pierwszy opis stworzenia świata jest raczej dziełem powygnaniowym⁶², to tradycja z nim związana jest z pewnością o wiele wcześniejsza. Wielu bowiem proroków działających podczas wygnania zna już doskonale stwórczą moc słowa Jahwe⁶³. „Podnieście oczy w górę – woła Deutero-Izajasz – i patrzcie: Kto stworzył te gwiazdy? – Ten, który

⁵⁹ Por. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *List do Efezjan*, w: *Pisma starożytnych pisarzy*, T. XLV: *Ojcowie Apostolscy*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1990, s. 72.

⁶⁰ Zob. B. PONIŻY, *Logos w Księdze Mądrości*, dz. cyt., s. 91.

⁶¹ Zob. np. przypisy 29 i 30 tego rozdziału.

⁶² Zob. R. RUBINKIEWICZ, *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, dz. cyt., s. 123.

⁶³ Por. O. PROCKSCH, *La 'Parola di Dio' nell'Antico Testamento*, dz. cyt., s. 282.

w szykach prowadzi ich wojsko, wszystkie je woła po imieniu. Spod takiej potęgi i olbrzymiej siły nikt się nie uchyli”⁶⁴. Wyrażona nie wprost idea stworzenia przez słowo jest tu wyraźnie obecna⁶⁵. W poetyckim opisie Stwórcy woła stworzone przez siebie byty, a te są bezwzględnie posłuszne Jego Słowu.

W innym miejscu natomiast sam Jahwe przekonuje proroka o stworczej sile swojego słowa. Ezechiel – bo o nim tu mowa – w prorockiej ekstazie dostępuje udziału w mocy powoływania do życia (*vel* przywracania życia), będącej przecież wyłącznym atrybutem Boga. Prorok posłuszny Boskim rozkazom wypowiada słowo, któremu równocześnie towarzyszą zmiany w świecie (Ez 37,4-7):

⁴Wtedy rzekł On do mnie: «Prorokuj nad tymi kośćmi i mów do nich: „Wyschłe kości, słuchajcie słowa Pana!” ⁵Tak mówi Pan Bóg: Oto Ja wam dam ducha po to, abyście się stały żywe. ⁶Chcę was otoczyć ścięgna i sprawić, byście obrosły ciałem, i przybrać was w skórę, i dać wam ducha po to, abyście ożyły i poznały, że Ja jestem Pan». ⁶I prorokowałem, jak mi było polecone, a gdym prorokował, oto powstał szum i trzask [...].

Dla Izraela przebywającego na wygnaniu powyższa wizja, którą relacjonuje Ezechiel, była niezwykle wymowna: tak jak Bóg mocą swojego słowa jest w stanie przywrócić życie „wysuszonym kościom”, tak mocą tego samego słowa jest On w stanie „ożywić” swój lud i wyprowadzić go z niewoli babilońskiej⁶⁶. Po raz kolejny dostrzegamy tu związek Słowa, które włada kosmosem, ze Słowem kierującym historią; *Logosu*, który stwarza, z *Logosem*, który zbawia⁶⁷.

⁶⁴ Iz 40,26.

⁶⁵ Inne podobne do tego teksty to: Iz 44,24-26; Iz 48,13.

⁶⁶ Zob. dalszy ciąg wizji oraz jej wyjaśnienie: Ez 37,7-14.

⁶⁷ Por. Komentarz do Ps 147,15-20 oraz G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, dz. cyt., vol. III, s. 956: „Dio interviene nell’universo attraverso la mediazione della sua parola che è creatrice e salvatrice, efficace e immanente, ma anche trascendente e sovrana”.

Należy jednak w tym miejscu podkreślić, iż idea „Boga zbawiającego” – Boga historii – jest ideą o wiele wcześniejszą w judaizmie niż idea „Boga stwarzającego” – Boga kosmosu. Fakt, iż prorocy mogli wołać: „Ten, który stworzył niebiosy i ziemię, jest w stanie także i nas zbawić”⁶⁸, jest owocem długiego procesu, w którym prorocy musieli dokonywać wręcz odwrotnej argumentacji: „Ten, który nas zbawił, jest także tym, który stworzył wszechświat”. Izraelici więc najpierw doświadczali w swej historii, iż Jahwe jest Bogiem posiadającym moc, która „niszczy wojny”⁶⁹, która wyprowadza swój lud z niewoli; później dopiero dostrzegli, iż owa ocalająca moc jest tylko jednym z przejawów Boskiej Wszechmocy⁷⁰. Poznali więc, iż Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba jest nie tylko „ich Bogiem”⁷¹, ale Panem całego wszechświata; że On go stworzył przez swoje słowo; aż w końcu: że go stworzył *ex nihilo*⁷².

Pierwszy opis stworzenia świata (Rdz 1,1-2,4a) zawiera już bardzo wyraźną ideę Boga-Stwórcy oraz pewne zaczątki koncepcji „stworzenia przez słowo”. Autor opowiadania nie używa wprawdzie ani razu hebrajskiego rdzenia בָּרָא , który *Septuaginta* oddaje jako *λόγος*, jed-

⁶⁸ Por. Długi wywód Izajasza, w którym przekonuje on swój naród, iż Bóg, który ma władzę nad całym wszechświatem, jest w stanie zbawić Izraela: Iz 40,12-31.

⁶⁹ Por. Wj 15,3: „Pan, mocarz wojny, Jahwe jest imię Jego”; oraz Ps 46,10: „On uśmierza wojny aż po krańce ziemi, On kruszy łuki, łamie włócznie, tarcze pali w ogniu”.

⁷⁰ Zob. H. WHEELER ROBINSON, *The Religious Ideas of the Old Testament*, London 1959, s. 71: „The movement of Israel's thought is from the grace of God experienced in history to the interpretation of Nature, and not vice versa. The advance of Hebrew religion from the spiritual to the natural realm stands in direct contrast with the advance of Greek thought from the natural to the spiritual. The extension of Yahweh's power into the realm of Nature was a consequence of the worth and vigor of the idea of Yahweh as moral personality. In the original form of that idea, so far as we can trace it, Yahweh's function as the tribal war-god is that of one power among many others”.

⁷¹ Zob. Wj 18,11; Ps 96,5.

⁷² Zob. 2 Mch 7,28: „Proszę cię, synu, spojrzysz na niebo i na ziemię, a mając na oku wszystko, co jest na nich, zwróć uwagę na to, że **z niczego stworzył je Bóg** i że ród ludzki powstał w ten sam sposób”.

nakże cechy, jakie przypisuje kolejnym w dziejach początku dziełom Boga, mogą odsyłać do późniejszych, bardziej już wyrazistych tekstów mówiących o słowie, przez które powstały niebo i ziemia.

Każdy akt stwórczy poprzedzony jest tu formułą: καὶ εἶπεν ὁ θεός... („i rzekł Bóg...”), zaraz po której następuje: καὶ ἐγένετο („i stało się...”). Niewielka odległość, która dzieli powyższe frazy (dająca wrażenie natychmiastowości, z jaką Boskie słowo powołuje do istnienia poszczególne byty) oraz częstotliwość ich występowania może prowadzić do wniosku, iż już w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju mamy do czynienia z bardzo rozbudowaną teologią Boskiego *Logosu*. Wybitni egzegeci jednak uważają, iż w tym przypadku należy być ostrożnym w używaniu formuły „stworzenie poprzez słowo”⁷³. Wyrażenie „i rzekł Bóg...” wprowadza tu raczej pewną komendę. Bardziej niż mową jest ono konkretnym wydarzeniem. Jeśli jednak towarzyszy mu wypowiedź, to tylko w funkcji wydawania rozkazu⁷⁴.

Faktem jest jednak, iż właśnie pierwszy opis stworzenia świata bardzo mocno oddziaływał na późniejszą teologię *Logosu*. Widoczne jest to także już na gruncie Starego Testamentu. W tekstach pozostających pod wpływem Rdz 1 dostrzegalne są owoce pogłębionej refleksji nad stwórczą mocą Bożego Słowa. W Psalmie 33, na przykład, psalmista, opiewając piękno dzieła stworzenia, stwierdza wprost (Ps 33,6-9):

⁶Przez słowo Pana powstały niebiosy
i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego.

⁷On gromadzi wody morskie jak w worze:
oceany umieszcza w zbiornikach.

⁸Niech cała ziemia boi się Pana
i niech się Go lękają wszyscy mieszkańcy świata!

⁹Bo On przemówił, a wszystko powstało;
On rozkazał, a zaczęło istnieć.

⁷³ Zob. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11. A Commentary*, London 1984, s. 111.

⁷⁴ Por. tamże, s. 110: „The words וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים introduce a command. It is not any sort of talk nor is it a question of an abstract idea of „word”; it is rather a definite, concrete happening – there is speech and its function is to command”.

Związek tego fragmentu z Rdz 1 jest oczywisty. Werset 6 odwołuje się do pierwszego i czwartego dnia stworzenia; werset 7 natomiast do drugiego oraz trzeciego. Istotnym jest tu jednak fakt, iż lektura pierwszego opisu stworzenia świata (nawet jeśli nie należy się w nim dopatrywać koncepcji „stworzenia poprzez słowo”) skłoniła psalmistę do refleksji właśnie nad rzeczywistością Boskiego Słowa⁷⁵. W wersecie 6 posiada ono nawet pewne „zabarwienie hipostatyczne”: słowo („technienie ust Jego”) jest pośrednikiem żywym i działającym⁷⁶.

Echa pogłębionej refleksji nad heksameronem odnajdujemy również w księgach sapiencjalnych. Także i tu mamy do czynienia z wyrażeniami sformułowaniami, uznającymi pośrednictwo Słowa w stwarzaniu⁷⁷. Nowym jednak elementem, poprzez który teksty mądrościowe poszerzają refleksję nad *Logosem*, jest dostrzeżenie, iż Bóg nie tylko poprzez Słowo stworzył świat, lecz także mocą tego Słowa nieustannie podtrzymuje go w istnieniu. W Księdze Mądrości odnajdujemy dwa teksty, w których władzę utrzymywania przy życiu bądź jego odbierania mędrzec przypisuje właśnie Boskiemu Słowu:

MDr 16,12-13: Nie zioła ich uzdrowiły ani nie okłady, **lecz słowo Twe, Panie, co wszystko uzdrawia**. Bo Ty masz władzę nad życiem i śmiercią: Ty wprowadzasz w bramy Otchłani i Ty wyprowadzasz.

⁷⁵ G. Ravasi nazywa ten psalm hymnem na cześć Słowa, które stwarza i kieruje historią: „E un inno alla Parola che crea (vv. 6. 9), che dà stabilità e consistenza all’essere (v. 4), che guida la storia nella giustizia (v. 5a) ma anche nell’amore (vv. 5b. 18b. 22a), che si rivolge con passione soprattutto ad Israele (v. 12) e ai fedeli nei cui confronti acquista dimensioni paterne (vv. 19-20)”. Zob. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e Attualizzazione*, vol. I, Bologna 1981, s. 595.

⁷⁶ Por. tamże, s. 604: „Nei nostri due versetti sembra quasi che la Parola abbia una sfumatura ipostatica («per mezzo della Parola..., per mezzo del soffio della bocca»), sia un intermediario vivo e operante”.

⁷⁷ Syr 42,15: „Wspominać będę dzieła Pana i opowiadać będę to, co widziałem. Na słowa Pana powstały dzieła Jego”; LXX: μνησθήσομαι ὅτι τὰ ἔργα κυρίου καὶ ἃ ἑώρακα ἐκδιηγῆσομαι ἐν λόγοις κυρίου τὰ ἔργα αὐτοῦ. Mdr 9,1: „Boże przodków i Panie miłosierdzia, któryś wszystko uczynił swoim słowem...”; LXX: θεὸς πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου.

Mdr 16,24-26: Przyroda bowiem Tobie, Stwórco, poddana, sroży się jako kara przeciw niegodziwym, a jako dobroć łagodnie dla tych, co Tobie zaufali. Dlatego i wtedy, wszelkim podlegając zmianom, służyła darowi Twemu, żywiącemu wszystkich, według woli tych, co byli w potrzebie, by pojęli Twoi, Panie, umiłowani synowie, że nie urodzaj plonów żywi człowieka, **lecz słowo Twoje utrzymuje ufających Tobie.**

Oba fragmenty w swej warstwie literalnej odnoszą się do wydarzeń związanych z wędrówką Izraela przez pustynię. Choć są związane z bardzo konkretną historią, posiadają jednak także elementy uniwersalistyczne. Słowo Boga utrzymuje bowiem przy życiu tak naród wybrany, jak i jego wrogów⁷⁸. Podobnie rzecz ma się z przyrodą: choć w teologicznej interpretacji została ukazana jako narzędzie kary za grzechy, to ostatecznie prawa, którymi się rządzi – i w ogóle jej istnienie – zależą od trwania Słowa, które zostało wypowiedziane przy jej stworzeniu. Pomimo licznych kar, które za sprawą przyrody spadają na wrogów Izraela, Bóg nie wycofuje swojego Słowa i pozwala istnieć także tym, którzy nękają naród wybrany. Dlatego też w interpretacji Księgi Mądrości Bóg tylko „nieznacznie” karał grzeszących i upadających. Ponieważ we wszystkim (ἐν παντι) jest Jego nieśmiertelne

⁷⁸ Ponieważ fragmenty te zostały wyjęte z obszerniejszego tekstu, opisującego troskę Boga o swój lud w trakcie wędrówki przez pustynię, ich uniwersalizm nie jest jeszcze tak mocno wyeksponowany. Jest on jednak widoczny w innym miejscu, gdzie Bóg ukazany został jako Stwórca, jednakowo rozciągający swą pieczę nad wszelkim stworzeniem (Mdr 6,7): „Władca wszechrzeczy nie ulęknie się osoby ani nie będzie zważał na wielkość. On bowiem stworzył małego i wielkiego, i **jednakowo o wszystkich się troszczy**”; lub też (Mdr 11,24-26): „Miłujesz bowiem wszystkie stworzenia, niczym się nie brzydzisz, co uczyniłeś, bo gdybyś miał coś w nienawiści, nie byłbyś tego uczynił. **Jakżeby coś trwać mogło, gdybyś Ty tego nie chciał? Jak by się zachowało, czego byś nie wezwał** (καλέειν)?” Czasownik καλέω oznacza „wołać”, „nazywać”, „wzywać”. Terminologia ta w oczywisty sposób odsyła nas do aktu stworzenia opisanego w Rdz 1. To, co zostało tam wezwane przez Boskie Słowo, natychmiast zaczynało istnieć. W tym miejscu autor natchniony przekonuje, iż poprzez to samo Boskie wezwanie wszystko to nadal może trwać i być zachowywane w istnieniu, ponieważ nie zostało odwołane. Por. także: B. PONIŻY, *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000, s. 194 i następna.

tchnienie (ἄφθαρτόν πνεῦμα), Bóg zostaje nazwany przez mędrca „Miłośnikiem życia” (φιλόψυχός)⁷⁹. Stwierdzenie to jest niezwykle doniosłe. Oto bowiem *Septuaginta* w związku z tematem stworzenia wiąże ze sobą trzy terminy: λόγος, πνεῦμα i ψυχή (vel: ζωή)⁸⁰. Pojęcie boskiej *pneumy* przenikającej cały kosmos odsyła nas do filozofii stoickiej, gdzie także w bardzo ścisły sposób wiązała się ona z *Logosem*. To właśnie *pneuma*, wedle stoików, miała być obecna w każdym ciele w postaci λόγοι σπερματικοί⁸¹. Pojęcie „duszy” natomiast w powiązaniu z pojęciem *Logosu* pojawia się we fragmentach Heraklita, który zauważył, iż w duszy człowieka obecny jest „głęboki *logos*”, mający wpływ na ludzkie poznanie i etykę⁸².

Warto tu również zauważyć, że biblijna kategoria „życia” w powiązaniu z pojęciem *Logosu* stanie się centralnym tematem teologii Janowej. To w Nim – w *Logosie* – było życie (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν)⁸³, jak napisze autor *Prologu* czwartej Ewangelii; bądź też, jak zauważy autor Pierwszego Listu św. Jana: życie, które było w Ojcu, objawiło się w Jego Synu Jezusie Chrystusie – Słowie Życia (λόγος τῆς ζωῆς)⁸⁴. *Septuaginta* stała się więc pomostem, przez który idee filozoficzne, za sprawą niektórych pojęć, mogły przeniknąć do teologii starotestamentalnej, a stamtąd – już jako terminy biblijne – do teologii Nowego Testamentu.

⁷⁹ Mdr 11,6-12,1: „Oszczędzasz wszystko, bo to wszystko Twoje, Panie, miłośniku życia! Bo we wszystkim jest Twoje nieśmiertelne tchnienie”; LXX: φείδῃ δὲ πάντων ὅτι σὰ ἐστὶν δέσποτα φιλόψυχε. τὸ γὰρ ἄφθαρτόν σου πνεῦμά ἐστιν ἐν πᾶσιν.

⁸⁰ Termin ψυχή oznacza „życie” w sensie psychicznym (bądź „duszę”). Termin ζωή natomiast oznacza „życie”, „egzystencję”, a nawet „istnienie”. Związek, o którym tu piszę, dotyczy także terminu ζωή. Ten ostatni pojawia się wspólnie z *Logosem* w cytowanym nieco wyżej fragmencie z Księgi Mądrości: καὶ γὰρ οὔτε βοτάνη οὔτε μάλαγμα ἐθεράπευσεν αὐτούς ἀλλὰ ὁ σὸς κύριε λόγος ὁ πάντας ἰώμενος. σὺ γὰρ ζωῆς καὶ θανάτου ἐξουσίαν ἔχεις καὶ κατὰ γεις εἰς πύλας ᾗδου καὶ ἀνάγεις (Mdr 16,12-13).

⁸¹ O związku stoickiej *pneumy* z „Duchem Bożym przenikającym wszystko” (Por. Mdr 1,7; 12,1) pisze B. PONIŻY, *Księga Mądrości...*, dz. cyt., s. 183 i następne.

⁸² Por. HERAKLIT z EFEZU, *Fragment B 45 i B 115* wraz z odpowiednimi komentarzami w poprzednim rozdziale.

⁸³ Zob. J 1,4.

⁸⁴ Por. 1 J 1,1-3.

Ostatnim już zagadnieniem, które bardzo ściśle wiąże się z tematem stworzenia poprzez Słowo, jest problem rozumowego poznania Boga na podstawie przyrody. Ponieważ świat został stworzony na mocy racjonalnego aktu Boga⁸⁵ oraz poprzez Boskie Słowo, które nieustannie podtrzymuje go w istnieniu, przyroda, nawet ta nieożywiona, stała się w jakiś sposób teologicznie transparentna. Tak więc już poprzez sam fakt swojego istnienia opowiada o Tym, który ją stworzył (Ps 19,2-5):

²Niebiosa głoszą chwałę Boga,
dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza.

³Dzień dniowi głosi opowieść,
a noc nocy przekazuje wiadomość.

⁴Nie jest to słowo, nie są to mowy,
których by dźwięku nie usłyszano;

⁵ich głos się rozchodzi na całą ziemię
i aż po krańce świata ich mowy.

Słowa (λαλιαι) i mowy (λόγοι), których nie sposób nie usłyszeć, sugerują obecność jakiegoś racjonalnego pierwiastka w przyrodzie – *Logosu* – który są w stanie odczytać ludzie⁸⁶. To On sprawia, iż natura

⁸⁵ Mówienie o „racjonalnym akcie Boga” jest już pewną interpretacją filozoficzną. Nawet *Septuaginta* woli mówić o „mądrym” niż o „racjonalnym” Stwórcy, gdyż to pierwsze określenie jest terminem biblijnym. Filozofia grecka, poruszając podobny problem, mówi raczej o „racjonalnej” zasadzie (ἀρχή) rządzącej światem. Dla Heraklita i stoików to właśnie λόγος – kosmiczny Rozum – był ową ἀρχή, która sprawiała, iż w świecie był obecny racjonalny ład i harmonia. Język Biblii – nawet w przekładzie *Septuaginty* – mówiąc o racjonalnym porządku dającym się zaobserwować w przyrodzie, woli posługiwać się określeniami związanymi z mądrością.

⁸⁶ Pismo Święte nie mówi wprost o jakiejś „ratio” obecnej w przyrodzie. Odwołując się jednak do aktu stwórczego, używa naprzemiennie terminów związanych zarówno ze słowem, jak i z mądrością. Warto dla przykładu porównać tu kilka tekstów mądrościowych nawiązujących do Rdz 1, a zawierających wiele różnych określeń charakteryzujących akt stwórczy. W języku greckim terminy te zawsze wiążą się w jakiś sposób ze sferą racjonalności:

- Ps 136,5: „On w **mądrości** (ἐν συνέσει) uczynił niebiosy, bo Jego łaska na wieki”.
- Ps 33,6: „**Przez słowo Pana** (τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου) powstały niebiosy i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego.”

staje się teologicznie „przezroczysta”⁸⁷, że całe stworzenie zaczyna „przemawiać” i „głosić opowieść” o swoim Stwórcy. To tej właśnie „opowieści” nie sposób nie usłyszeć, gdyż jest dostępna każdemu rozumnemu człowiekowi: „rozchodzi się po całej ziemi”. Podobnie jak w filozofii greckiej, tak i tu – w teologii biblijnej – *Logos* obecny w naturze staje się poznawalny dla ludzkiego rozumu. Zasadniczą różnicą w tych dwóch koncepcjach jest jednak to, iż w Biblii obecność *Logosu* w przyrodzie, a tym samym jej inteligibilność i transparentność, jest konsekwencją aktu stwórczego; dla Greków natomiast tak *Logos*, jak i prawa natury, których jest on gwarantem, są odwieczne i niezmiennie. W późniejszej teologii chrześcijańskiej kosmos będzie stanowił pierwszy, dostępny dla wszystkich, etap objawienia *Logosu*.

2. *Logos* a Mądrość Boga (σοφία τοῦ θεοῦ)

Związek idei *Logosu* z ideą Mądrości Bożej jest problemem wyrażnie obecnym tak w teologii judaizmu hellenistycznego, jak i w pismach wczesnochrześcijańskich. Wydaje się, iż starotestamentalne teksty, na które będą się powoływać późniejsi autorzy, pierwotnie dotyczyły dwóch różnych rzeczywistości. Mądrość, przedstawiona w poetyckiej personifikacji niczym kobieta towarzysząca Bogu w dziele stworzenia świata, zostanie jednak z czasem utożsamiona z upersonifikowanym

- Prz 3, 19-20: „Pan umocnił ziemię **mądrością** (σοφία), niebiosa utwierdził **rozumem** (ἐν φρονήσει). **Przez Jego wiedzę** (ἐν αἰσθήσει) wytrysły odmyty, a rosę spuszczałą obłoki”.
- Ps 103,24: „Jak liczne są dzieła Twoje, Panie! Ty **wszystko mądrze uczyniłeś** (πάντα ἐν σοφίᾳ ἐποίησας): ziemia jest pełna Twych stworzeń”.

Na podstawie powyższych cytatów widać wyraźnie, iż *Septuaginta* opisując akt stwórczy używa bardzo wielu terminów związanych ze sferą racjonalności. Związek pomiędzy *Logosem* a *Mądrością* będzie jednak szerzej omówiony w następnym paragrafie.

⁸⁷ Por. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi*, dz. cyt., vol. I, s. 361.

Boskim *Logosem* – pośrednikiem między Bogiem a światem. Utożsamienie to nie jest jednak bezpodstawne. Jego źródła można wypatrzeć już w samym tekście Starego Testamentu (zwłaszcza w wersji *Septuaginty*). Odnajdujemy tu bowiem wiele powodów, dla których pojęcia λόγος i σοφία będą mogły być traktowane zamiennie.

W tekście „Modlitwy Salomona”, na który się już wyżej powoływałem, terminy te występują w takim zespoleniu, iż mogą sprawiać wrażenie synonimów (Mdr 9,1-2):

¹Boże przodków i Panie miłosierdzia,
któryś wszystko uczynił swoim słowem
²i w Mądrości swojej stworzyłeś człowieka,
by panował nad stworzeniami, co przez Ciebie się stały⁸⁸.

Cały tekst „Modlitwy” zbudowany jest z paralelizmów w taki sposób, iż każde kolejne dwa wersy wyrażają taką samą lub podobną ideę, sformułowaną jednak w nieco odmienny sposób. W przytoczonych tu dwóch pierwszych wersach wyrażeniu ἐν λόγῳ σου (9,1) odpowiada τῇ σοφίᾳ σου (9,2), a imiesłowowi ποιήσας (9,1) odpowiada imiesłów καὶ κατασκεύασας (9,2). Podmiotem obydwu czasowników jest Bóg, a λόγος i σοφία są traktowane jako instrumenty Jego akcji stwórczej. Odzwierciedlają one dwa różne odcienie znaczeniowe: λόγος bardziej akcentuje wielkość i majestat Boga, który stworzył wszechświat, podczas gdy σοφία akcentuje mądrość Bożą, która znamionuje dzieło zbawcze w odniesieniu do człowieka. Λόγος i σοφία to wyrażenie i charakterystyka aktu stwórczego Boga, rozważanego jako wyrażenie jego słowa i mądrości⁸⁹. Podobny fragment, w którym λόγος i σοφία występowałyby w tak ścisłym zespoleniu, nie pojawia się już więcej na kartach *Septuaginty*. Istnieje jednak cała gama tekstów, w których kontekst występowania ter-

⁸⁸ Mdr 9,1-2: θεὸς πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου. καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατασκεύασας ἄνθρωπον ἵνα δεσπόζη τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων.

⁸⁹ B. PONIŻY, *Logos w Księdze Mądrości*, dz. cyt., s. 78.

minu σοφία jest bardzo podobny (bądź identyczny) do tego, z którym – w innych miejscach Pisma Świętego – związany był termin λόγος.

Jak już to wyżej zostało zauważone, wspólnym tematem łączącym teologię *Logosu* i Mądrości jest problematyka stworzenia. Księga Przysłów zawiera tekst, w którym σοφία oznacza już nie tyle cechę znamionującą dzieło stwórcze, lecz „kogoś”, kto rzeczywiście miał swój udział w dziele stworzenia (Prz 8, 27-31):

²⁷Gdy niebo umacniał, z Nim byłem, gdy kreślił sklepienie nad bezmiarrem wód, ²⁸gdy w górze utwierdzał obłoki, gdy źródła wielkiej otchłani umacniał, ²⁹gdy morzu stawiał granice, by wody z brzegów nie wyszły, gdy kreślił fundamenty pod ziemię. ³⁰Ja byłem przy Nim mistrzynią, rozkoszą Jego dzień po dniu, cały czas ³¹igrając przed Nim, igrając na okręgu ziemi, znajdując radość przy synach ludzkich.⁹⁰

Wersety 27-29 w sposób oczywisty odnoszą się do kolejnych dni stworzenia, opisanych w pierwszym rozdziale Księgi Rodzaju. Warto w tym miejscu zauważyć, iż z podobnym tekstem – odwołującym się do kolejnych dni *heksameronu* – mieliśmy już do czynienia, gdy była mowa o pośrednictwie *Logosu* w akcie stwórczym⁹¹. Z fragmentu Prz 8, 27-31 nie wynika jednak, iż Mądrość brała czynny udział w dziele stworzenia. Była wprawdzie obecna przy Bogu (συνπαρήμην αὐτῷ), gdy Ten stwarzał świat, lecz trudno określić, w jakiej funkcji. Informacje zawarte w wersecie 30 mogłyby nieco rozjaśnić ten problem, jednakże występujący tam hebrajski termin: 'āmôn, który *Septuaginta* tłumaczy jako ἀρμόζουσα (w *Biblii Tysiąclecia*: „mistrzyni”), przysparza egzegetom niezwykle trudności interpretacyjnych⁹². Może on

⁹⁰ Wprawdzie w przytoczonym przeze mnie fragmencie nie pojawia się termin σοφία, lecz o tym, iż powyższa mowa jest mową Mądrości, informuje nas werset 12: „Jam Mądrość – Roztropność mi bliska, posiadam wiedzę głęboką”; LXX: ἐγὼ ἡ σοφία κατεσκήνωσα βουλήν καὶ γνώσιν καὶ ἔννοιαν ἐγὼ ἐπεκαλεσάμην.

⁹¹ Zob. Ps 33,6-9 wraz z komentarzem zamieszczonym w poprzednim paragrafie.

⁹² Zob. R. N. WHYBRAY, *Wisdom in Proverbs. The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*, London 1965, s. 101 i następne; L. ALONSO SCHÖKEL, J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi. Traduzione e Commento*, Roma 1988, s. 282 i następna; W. MCKANE, *Proverbs*,

oznaczać zarówno ucznia (dziecko) wychowywanego (kształconego) przez jakiegoś wychowawcę, jak też rzemieślnika czy architekta. Ta druga możliwość interpretacyjna przypisywałaby Mądrości funkcję demiurgiczną⁹³. Tłumaczenie *Septuaginty* nie przychodzi nam tym razem z pomocą. Słowo ἀμύζουσα może bowiem oznaczać, iż Mądrość była przydatna (pomocna), jak i że „stroїła się” przed Bogiem⁹⁴. Na podstawie tekstu hebrajskiego i greckiego można więc wyciągnąć wnioski tak o aktywnym, jak i pasywnym udziale Mądrości w dziele stworzenia. Jej czynny udział w stwarzaniu świata potwierdza jednak inny tekst z tej samej Księgi (Prz 3,19-20):

¹⁹Pan umocnił ziemię mądrością, niebiosą utwierdził rozumem.

²⁰Przez Jego wiedzę wytrysły odmęty, a rosę spuszczały obłoki⁹⁵.

Bardziej wyraziste tłumaczenie wersetu 19, obecne także w innych nowożytnych przekładach Biblii, jest następujące: „Pan założył ziemię poprzez mądrość, utwierdził niebiosą poprzez rozum”⁹⁶. Tekst Prz 8,

London 1970, s. 356 i następne; S. POTOCKI, *Uosobienia Mądrości w Księdze Przysłów* (rozdz. 1 – 9), „Collectanea Theologica” 41 (1971) f. IV, s. 55 i następna.

⁹³ Por. L. ALONSO SCHÖKEL, J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, dz. cyt., s. 283.

⁹⁴ Czasownik ἀμύζομαι, od którego pochodzi imiesłów ἀμύζουσα, występuje w LXX bardzo rzadko. W innych kontekstach oznacza także „obiecać” oraz „wydawać za mąż”. Ponieważ jednak ἀμύζουσα jest imiesłowem czynnym współczesnym, trudno byłoby to oddać w języku polskim. S. Potocki, powołując się wprawdzie na tekst hebrajski, uważa, iż poprawnym tłumaczeniem tego wersetu jest: „Trwałam u Jego boku wiernie”, co może także oznaczać pewien typ zaślubin, który być może sugeruje *Septuaginta*. Zob. S. POTOCKI, *Uosobienia Mądrości w Księdze Przysłów*, dz. cyt., s. 55.

⁹⁵ LXX: ὁ θεὸς τῇ σοφίᾳ ἐθεμελίωσεν τὴν γῆν ἡτοίμασεν δὲ οὐρανὸν ἐν φρονήσει. ἐν αἰσθήσει ἄβυσσοι ἐρράγησαν νέφη δὲ ἐρρύησαν δρόσους.

⁹⁶ „Jahvé ha fondato la terra **per mezzo** della sapienza, consolidato i cieli **per mezzo** del discernimento”. W języku włoskim idea „stworzenia poprzez” jest o wiele bardziej wyraźna niż w języku polskim. Gdy mówimy, iż Jahwe stworzył świat poprzez (per mezzo) Mądrość, oznacza to, iż Mądrość była jakimś środkiem (un mezzo), poprzez który został założony świat. Por. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I: *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Brescia 1972, s. 503: „La sapienza era un mezzo di cui Jahvé si è servito; forse si può dire: un principio costruttivo da cui si è lasciato guidare nel costruire l'edificio del mondo”.

27-31 prawdopodobnie nawiązuje właśnie do tego fragmentu, gdzie już *expressis verbis* został stwierdzony aktywny udział Mądrości w dziele stworzenia⁹⁷.

Idea „stworzenia poprzez Mądrość” jest obecna także w innych księgach sapiencjalnych. W Księdze Mądrości na przykład Mądrość jest nazwana „Sprawczynią wszystkiego”⁹⁸ i „Rodzicielką” wszelkich dóbr⁹⁹. Jest Ona twórcza bardziej niż jakikolwiek ziemski byt¹⁰⁰. Zna wszystkie dzieła Boga, gdyż była przy Nim, kiedy stwarzał świat¹⁰¹. Autor Księgi Syracha natomiast stwierdza, iż Bóg, gdy stworzył Mądrość, „wylał Ją na wszystkie swe dzieła”¹⁰². Ta zaś „jak mgła okryła całą ziemię”¹⁰³.

Obecność Mądrości w stworzeniach, na którą wskazują także powyższe cytaty – zwłaszcza te z Księgi Syracha – jest kolejnym punktem łączącym problematykę Słowa i Mądrości. Podobnie jak *Logos*, tak i *Sophia* napęlnia i przenika wszystko¹⁰⁴. Nie tylko brała czynny udział w akcie stworzenia, lecz także nieustannie przebywa w świecie, kierując nim oraz jego prawami. „Sięga potężnie od krańca do krańca – stwierdza autor Księgi Mądrości – i włada wszystkim z dobrocią”¹⁰⁵. Jej obecność w świecie czyni przyrodę transparentną teologicznie. To właśnie Boska Mądrość, w interpretacji ksiąg sapiencjalnych, sama prowadzi człowieka w zdobywaniu wiedzy o świecie. Owo prowadzenie jednak, choć dotyczy poznania właściwego dla rozumu naturalnego, jest ostatecznie darem Boga, o czym, jak się wydaje, chciała przy-

⁹⁷ Por. S. POTOCKI, *Uosobienia Mądrości w Księdze Przysłów*, dz. cyt., s. 55.

⁹⁸ Mdr 7,21: πάντων τεχνίτις.

⁹⁹ Mdr 7,12: γενέτιν τούτων.

¹⁰⁰ Mdr 8,6: τίς αὐτῆς τῶν ὄντων μᾶλλον ἐστὶν τεχνίτις.

¹⁰¹ Mdr 9,9: καὶ μετὰ σοῦ ἡ σοφία ἡ εἰδυῖα τὰ ἔργα σου καὶ παροῦσα ὅτε ἐποίησας τὸν κόσμον.

¹⁰² Syr 1,9: LXX: ἐξέχεεν αὐτὴν ἐπὶ πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ.

¹⁰³ Syr 24,3: LXX: ὡς ὁμίχλη κατεκάλυψε γῆν.

¹⁰⁴ Por. Mdr 7,24; Syr 24,4nn. 15.

¹⁰⁵ Mdr 8,1.

pomnieć Księga Mądrości filozofom greckim. Jako warunek wszelkiego poznania, Mądrość posiada jednak liczne związki nie tylko z *Logosem* biblijnym, lecz także w jakiś sposób z *Logosem* Greków¹⁰⁶. Związek starotestamentalnej Mądrości z *Logosem* filozofów greckich ukazuje poetycka modlitwa z siódmego rozdziału Księgi Mądrości. Jej autor opisuje wiedzę Salomona zgodnie z kanonami nauk greckich¹⁰⁷. Nawiązuje więc do greckiej kosmologii i fizyki, chronologii i astronomii, antropologii i zoologii, botaniki i medycyny¹⁰⁸. Nie wspomina jednakże nic o powszechnym *Logosie*, stanowiącym dla Greków warunek możliwości wiedzy o naturze, lecz pisze o Boskiej Mądrości, która przywiodła Salomona do tak wielkiej znajomości świata i natury (Mdr 7,17-21):

¹⁷On mi dał bezbłędną znajomość rzeczy: poznać budowę świata i siły żywiołów, ¹⁸początek i kres, i środek czasów, odmiany przesilen i następstwa pór, ¹⁹obroty roczne i układy gwiazd, ²⁰naturę zwierząt i popędy bestii, moce duchów i myślenie ludzkie, różnorodność roślin i siły korzeni. ²¹Poznałem i co zakryte, i co jest jawne, pouczyła mnie bowiem Mądrość – sprawczyni wszystkiego!

Mądrość, która objawia prawdę o naturze jako dzieło Boga, zgodnie z teologią biblijną jest dostępna dla każdego człowieka – nie tylko dla Salomona. „Głupimi” wręcz nazywa Biblia tych, którzy „z dóbr widzialnych nie zdołali poznać Tego, który jest, patrząc na dzieła nie poznali Twórcy”¹⁰⁹. To Ona, ponieważ jest Sprawczynią wszystkiego, objawia prawdę nie tylko o tym, co jawne, ale i o tym, co zakryte. Głos Mądrości bowiem niczym głos *Logosu* „rozchodzi się po całej ziemi”¹¹⁰.

¹⁰⁶ *Logos* Greków przenikał świat i prowadził ludzi do poznania prawdy o naturze. Heraklit – piewca powszechnego *Logosu* – ubolewał, iż ludzie nie chcą się poddać Jego prowadzeniu i kierownictwu. Por. HERAKLIT Z EFEZU, *Fragment B 1 i B 2*. Zob. także analizy z poprzedniego rozdziału.

¹⁰⁷ Por. M. CONTI, *Sapienza. Versione – Introduzione – Note*, Roma 1975, s. 115.

¹⁰⁸ Por. tamże.

¹⁰⁹ Mdr 13,1.

¹¹⁰ Zob. Ps 19,2-5 wraz z komentarzem w poprzednim paragrafie.

Ona sama nawet – w poetyckiej personifikacji – „na najwyższym szczycie, przy drodze, na rozstaju zasiada” i nawołuje¹¹¹. Jej obecność w kosmosie, owo „wylanie”, o którym mówi Syrach, jest darem Boga – ściśle związanym z aktem stwórczym. Dzięki niemu właśnie każdy człowiek używający rozumu może dojść do poznania Boga poprzez obserwację i kontemplację stworzenia: „z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę”¹¹².

Jest jednak jeszcze inny rodzaj mądrości znany w Izraelu, będący wynikiem Bożego wybraństwa. Bóg dał Izraelowi Prawo (*Torę*), które *Septuaginta* określa raz jako λόγος – o czym była już mowa w poprzednim paragrafie¹¹³ – innym razem jako σοφία¹¹⁴. Tora jest bowiem wyrazem Boskiej mądrości, a zarazem słowem Boga skierowanym do swego ludu¹¹⁵. Podobnie jak *Logos*, *Sophia* posiada w tym sensie funk-

¹¹¹ Prz 8,1-6: „Czyż Mądrość nie nawołuje? nie wysiła głosu Roztropność? Na najwyższym szczycie, przy drodze, na rozstaju zasiada, przy bramach, u wejścia do miasta, w przejściach głos swój podnosi: «Odzywam się do was, mężowie, wzywam was, synowie ludzcy, prostacy – mądrości się uczcie, nierozumni – nabierzcie rozsądku! Słuchajcie, mówię rzeczy wzniosłe [...]». Zob. także Prz 8,32nn; Prz 9,4nn.

¹¹² Mdr 13,5.

¹¹³ Zob. Ps 147,19-20 wraz z odpowiednim komentarzem w poprzednim paragrafie.

¹¹⁴ Zob. Pwt 4,6; Ba 3,37; 4,1-4; Syr 39,1. Zob. także O. PROCKSCH, *La 'Parola di Dio' nell'Antico Testamento*, dz. cyt., s. 278 i następne; oraz U. WILCKENS, σοφία. Giudaismo, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, red. G. Kittel, vol. XII, Brescia 1979, s. 793 i następne.

¹¹⁵ Jak już wspomniałem w poprzednim paragrafie, związek *Tory* z *Logosem* czy też Mądrością nie opiera się jedynie na skojarzeniu, iż *Tora* to „mądre słowa” Boga skierowane do swojego ludu. **Teologia talmudyczna przypisuje *Torze* preegzystencję i powołuje się przy tym na cytaty z Księgi Przysłów, odnoszące się właśnie do Mądrości:** „Pięć skarbów posiadał Święty Błogosławiony w swoim królestwie, a oto one: *Tora* – skarb pierwszy; niebo i ziemia – skarb drugi; Abraham – skarb trzeci; Izrael – skarb czwarty; Świątynia – skarb piąty. *Tora* – skąd to wiemy? Bo napisano: *Pan posiadał mnie na początku swej drogi od niepamiętnych czasów*” (Awot 6,7). Zob. *Z mądrości Talmudu*, wybór i opracowanie S. Datner, A. Kamieńska, Warszawa 1992, s. 104.

Także w teologii judaizmu hellenistycznego wszelkie personifikacje Mądrości, obecne w księgach sapiencjalnych, były utożsamiane z preegzystującą *Torą*. *Tora*, podob-

cję zbawczą. Słuchanie słów Jahwe i wypełnianie ich, czy też – innymi słowy – podążanie drogą Jego Mądrości, która wręcz nawołuje, by słuchać jej głosu¹¹⁶, owocuje szczęśliwym życiem, a nawet nieśmiertelnością¹¹⁷.

Funkcje stwórcza i zbawcza, o których wspomniałem powyżej, odsyłają nas do kolejnego zagadnienia wspólnego dla problematyki Słowa i Mądrości, jakim jest ich natura i pochodzenie. *Sophia*, podobnie jak *Logos*, bierze swój początek od Boga¹¹⁸. Niczym słowo – powiada Syrach – „wyszła z ust Najwyższego”¹¹⁹. W innym miejscu jest określana nawet jako „przezysta emanacja (*vel* „wypływ”) chwały Wszechmocnego” (ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης ἐίλι-

nie jak *Logos* i *Sophia*, przyjmowała tu cechy bytu indywidualnego i oddzielnego, odwiecznie egzystującego w niebiosach. Na temat Mądrości utożsamionej z Torą zob. także: L. ALONSO SCHÖKEL, *Saggio sulla letteratura sapienziale. Un'offerta di saggez-za*, w: L. ALONSO SCHÖKEL, J. VILCHEZ LINDEZ, *I Proverbi*, dz. cyt., s. 35 i następna.

¹¹⁶ Zob. Prz 8,1nn; 8,32nn; 9,4nn.

¹¹⁷ Zob. Prz 8,35n; Mdr 6,21; 8,17n; Syr 4,11nn.; 6,28nn; 14,20nn; 15,3nn. Skoro mówimy tu o zbawczych funkcjach Mądrości, warto zaznaczyć, iż także w teologii Talmudu Mądrość utożsamiona z Torą została ukazana jako rzeczywistość mogąca obdarzać życiem i to zarówno tym ziemskim, jak i wiecznym: „Wielka jest Tora, bo temu, kto postępuje według niej, daje życie, na tym świecie i w świecie przyszłym, jak powiedziano: *Bo życiem jest dla tych, co ją znajdują i lekiem dla wszystkich istot*. [...] I powiedziano: *Bo we mnie pomnożą się twoje dni i oddane ci będą lata życia*. I powiedziano: *Długie życie w jej prawicy, a w jej lewicy bogactwo i dostojęństwo*” (*Awot*, 6,6). Cytaty, na które powołuje się Mędrzec Talmudu, pochodzą oczywiście z Księgi Przysłów (4,22; 9,11; 3,16), gdzie zostały zastosowane nie do *Tory*, lecz do Mądrości. Zob. *Z mądrości Talmudu*, dz. cyt., s. 84.

Określenie Mądrości (*Tory*) terminem „życie” oraz uznanie jej za „lek dla wszystkich istot” jest kolejnym elementem wiążącym teologię Mądrości z teologią *Logosu*. W poprzednim paragrafie była już mowa o Boskim *Logosie*, „co wszystko uzdrawia” i utrzymuje człowieka przy życiu. Por. Mdr 16,12-13 oraz Mdr 16,24-26 wraz z odpowiednim komentarzem w poprzednim paragrafie.

¹¹⁸ Zob. Prz 2,6; 3,19n; 8,22nn; Syr 1,1; 1,9; 24,9. Por. także: R. N. WHYBRAY, *Wisdom in Proverbs*, dz. cyt., zwłaszcza rozdział: *The divine origin of wisdom*, s. 98 i następne.

¹¹⁹ Syr 24,3.

κρινής)¹²⁰. Ponieważ posiada swój tron w niebiosach przy Bogu¹²¹ oraz nieustannie z Nim „obcuje” (συμβίωσιν θεοῦ ἔχουσα), *Septuaginta* określa jej pochodzenie jako „szlachetne” (εὐγένεια)¹²². By wykazać jak wiele podobieństw – i to już w warstwie tekstowej – zachodzi w tej kwestii pomiędzy *Logosem* a Mądrością, egzegeci porównują dwa, odległe wprawdzie i różne tematycznie fragmenty tekstu, zawierające jednak wręcz identyczne określenia w odniesieniu do pochodzenia obu tych rzeczywistości:

Mdr 18,15: Wszemmocne Twe słowo z nieba, z królewskiego tronu, jak miecz ostry niosąc Twój nieodwołalny rozkaz, jak srogi wojownik runęło pośrodku zatraconej ziemi.

Mdr 9,10: Wyślij ją [tzn. Mądrość] **z niebios** świętych, ześlij od **tronu swej chwały**, by przy mnie będąc pracowała ze mną i żebym poznał, co jest Tobie miłe.

Logos i *Sophia* przedstawione są tutaj jako mieszkańcy niebios, członkowie niebiańskiego dworu. Bóg zaś, niczym król zasiadający na tronie, posyła ich na ziemię, by pełnili Jego rozkazy wśród ludzi¹²³. Mądrość i Słowo nie są jednak zwykłymi „posłańcami” Boga. W pewien sposób są związani z Jego „królewskim tronem” – uczestniczą w Jego chwale i świętości.

W ostatnim wersecie cytowanej tu *Modlitwy Salomona* dochodzi natomiast do utożsamienia dwóch innych terminów: *Mądrości* (σοφία) i *Ducha* (πνεῦμα): „Kto poznałby Twój zamiar, gdybyś Ty nie dał mu mądrości i nie zesłał z nieba Twego świętego ducha?”¹²⁴. Termin πνεῦμα, o czym już wyżej była mowa, był ściśle związany – i to zarówno w filozofii greckiej jak i w teologii biblijnej – z Boskim *Logosem* obec-

¹²⁰ Mdr 7,25.

¹²¹ Por. Syr 24,4.

¹²² Mdr 8,3

¹²³ Por. J. M. REESE, *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom*, dz. cyt., s. 137 i następna.

¹²⁴ Mdr 9,17.

nym w świecie¹²⁵. Tu – w Mdr 9,17 – zostaje utożsamiony z Boską Mądrością, która także przenika świat i nim kieruje¹²⁶. „W Izraelu proces zbliżania się pojęć mądrości i ducha da się zauważyć już u proroków (por. Iz 11,2nn). W formie dojrzalszej występuje w literaturze mądrościowej (Syr 1,1-10; Ps 104,27-30), a swój szczyt osiąga w Księdze Mądrości”¹²⁷. Tu właśnie πνεῦμα i σοφία występują zamiennie w bardzo wielu kontekstach: są aplikowane do Boga (Mdr 9,17; 12,1), świata (Mdr 1,7; 12,1) oraz do człowieka, i to zarówno jego życia fizycznego, jak i duchowego (Mdr 7,7; 7,27; 8,7; 9,18). We wszystkich tych sferach Mądrość i Duch działają na sposób Boski: „stanowią zasadę moralnego postępowania człowieka, działają na płaszczyźnie kosmicznej, podtrzymując istnienie wszechświata, oraz zarówno w człowieku, jak i we wszechświecie stanowią czynną obecność odnawiającą”¹²⁸.

Wyjątkową naturę Mądrości podkreślają także teksty dotyczące Jej zaistnienia. Jest pewne, iż istniała Ona jeszcze przed założeniem świata,

¹²⁵ Na kartach całego Starego Testamentu (w tłumaczeniu *Septuaginty*) można odnaleźć wiele związków łączących te trzy terminy: λόγος – πνεῦμα – σοφία. Nawet jeśli nie zostały one umieszczone w jednym fragmencie tekstu, jak np. w Mdr 1,6: φιλόανθρωπον γὰρ πνεῦμα σοφία („Mądrość bowiem jest duchem miłującym ludzi”), to kontekst, w jakim naprzemiennie pojawiają się w Piśmie Świętym, sugeruje, iż mogą odnosić się do tej samej rzeczywistości, wyrażonej jedynie innymi słowami. Za przykład niech nam tu posłużą przytaczane już wyżej fragmenty Psalmu 33 oraz Księgi Przysłów:

Ps 33,6: „Przez słowo Pana (τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου) powstały niebiosy i wszystkie ich zastępy przez tchnienie ust Jego (τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ)”.

Prz 3,19: „Pan założył ziemię poprzez mądrość (τῇ σοφίᾳ), utwierdził niebiosy poprzez rozum”.

Oba cytaty umieszczają wszystkie trzy terminy w tym samym kontekście. **Tak** λόγος, **jak** πνεῦμα i **σοφία są tu przedstawione jako instrumenty aktu stworzenia** – a dokładniej aktu stworzenia niebios.

¹²⁶ Por. Mdr 7,24; 8,1; Syr 24,4nn. 15.

¹²⁷ B. PONIŻY, *Księga Mądrości...*, dz. cyt., s. 185.

¹²⁸ A. KONDRACKI, *Duch i Mądrość w Księdze Mądrości*, „Roczniki Teologiczne” 1 (1999), s. 60.

na co wskazują wspomniane już wyżej fragmenty, mówiące o Jej udziale w dziele stworzenia. Nie jest jednak określony czas Jej pojawienia się. Być może istniała wraz z Bogiem od zawsze, na co mogą wskazywać wyrażenia typu: *πρὸ τοῦ αἰῶνος*; *ἐν ἀρχῇ*; *πρωτέρα πάντων*; *εἰς τὸν αἰῶνα*; *ἐξ αἰῶνος*; *ἀπ' ἀρχῆς*; („przed wiekami”, „na początku”, „przed wszystkim”, „na zawsze”, „od wieków”, „od początku”)¹²⁹. Tekstów sugerujących Jej stworzenie nie należy jednakże odczytywać dosłownie, lecz – jak wyjaśniają egzegeci – metaforycznie. Zarówno w wersji hebrajskiej (w księgach, których takowa istnieje), jak i greckiej odnajdujemy nagromadzenie paralelnych terminów, które usiłują wyrazić myśl, iż Mądrość zaistniała w sposób różny od wszystkich pozostałych dzieł Bożych¹³⁰. Wśród nich znajdują się czasowniki: *κτίζω* („stworzyć”, „uczynić”), *θεμελιόω* („założyć”, „umocnić”), ale także *γεννάω* („zrodzić”)¹³¹. Być może intencją autora natchnionego było wyrażenie idei, iż zrodzenie Mądrości jest odwieczne jak odwieczny jest sam Bóg¹³². Jeśli nawet tak nie było (czego nie możemy być pewni w zupełności), to greckie tłumaczenie tekstów o pochodzeniu Mądrości zezwala na taką interpretację. Czasownik *γεννάω* („zrodzić”) został bowiem użyty w greckim tłumaczeniu Księgi Przysłów w czasie teraźniejszym strony czynnej (Prz 8,25): *πρὸ τοῦ ὅρη ἐδρασθῆναι πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με* („przed ustaleniem się gór, przed wszystkimi

¹²⁹ Por. Prz 8,22-26; Syr 1,1; 1,4; 24,9. Zob. także, co zostało powiedziane powyżej na temat greckiego terminu *αἰών*. Por. H. SASSE, *αἰών, αἰώνιος*, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, dz. cyt., s. 535 i następne.

¹³⁰ Zob. S. POTOCKI, *Uosobienia Mądrości w Księdze Przysłów*, dz. cyt., s. 54 i następna, R. N. WHYBRAY, *Wisdom in Proverbs*, dz. cyt., s. 100 i następna oraz M. CONTI, *Sapienza*, dz. cyt., s. 118. Idea zrodzenia mądrości zdaje się też pojawiać w Mdr 6,22: „Oznajmię, czym jest mądrość i jak się rodziła”. Zob. J. WARZECHA, *Personifikacja Słowa i Mądrości...*, dz. cyt., 30.

¹³¹ Zob. Prz 8,22-25; Syr 1,4; 24,9.

¹³² Hipoteza ta jest o tyle prawdopodobna, iż w tych samych tekstach, w których mowa o zaistnieniu Mądrości, jest też mowa o początku jakiegokolwiek aktywności Boga. Mądrość jest określana przez *Septuagintę* jako „Początek dróg Boga” (*ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ*). Zob. Prz 8,22.

wzgórzami **rodzi mnie**”). Tekst ten może sugerować, iż Mądrość nie została stworzona, lecz jest odwiecznie rodzona przez Boga. Należy jednak zaznaczyć, iż problem „stworzoności” czy też „niestworzoności” Mądrości wypłyne dopiero w III w. po Chrystusie – a więc w dobie sporów chrystologicznych. Cytaty biblijne odnoszące się do Mądrości będą wówczas używane jako argumenty broniące faktu odwiecznego „rodzenia” bądź też „stworzenia” preegzystującego *Logosu*. Ponieważ aż do Soboru Nicejskiego (325 r.) terminologia ta nie będzie jeszcze sztywno ustalona, naszym zadaniem nie będzie rozstrzyganie sporów terminologicznych ani interpretacyjnych związanych z tekstami mądrościowymi, lecz jedynie wskazanie źródeł, które staną się podstawą wczesnochrześcijańskich koncepcji *Logosu*. W przypadku pochodzenia Mądrości istotnym jest więc to, iż – podobnie jak *Logos* – w bezpośredni sposób pochodzi Ona od Boga, a nie skądinąd. Niezależnie od tego, jak nazwiemy owo pochodzenie – „zrodzeniem” czy też „stworzeniem” – ważne jest owo „skąd” i „kiedy”: nie *ex nihilo*, lecz z Boga; i nie w czasie, lecz przed stworzeniem świata¹³³.

Wieczna preegzystencja nie byłaby jednakże jedyną Boską cechą przypisywaną Mądrości przez *Septuagintę* (Mdr 7,22-27):

¹³³ To właśnie skupianie się na słowach, nie zaś na istocie problemu „pochodzenia” *Logosu*, wywoływało według H. Pietrasa liczne spory chrystologiczne. Jedni ojcowie w oparciu o tekst Pisma Świętego dokonywali pewnej refleksji filozoficznej dotyczącej terminów tam użytych, inni natomiast bardziej trzymali się terminologii biblijnej. Na tym polegał między innymi spór między Dionizym Rzymskim a Dionizym Aleksandryjskim: obaj mówili o tym samym (że Syn pochodzi od Ojca, a nie skądinąd), jednakże ten pierwszy wołał używać terminologii filozoficznej (*homousios*), ten drugi natomiast biblijnej. Tak też było w przypadku interpretacji Prz 8,22-25. „Od II w. chrześcijanie interpretowali ten tekst jako słowa Chrystusa o sobie samym jako Logosie i Mądrości i rozumiano wszystkie użyte czasowniki: „stworzył”, „uczynił” i „rodzi” jako synonimy. Stąd też Tertulian, Orygenes i Dionizy Aleksandryjski mogli mówić o Logosie jako o dziele Bożym, w znaczeniu zrodzonego. Ariusz zaś sprowadził znaczenie wszystkich tych słów do sensu stworzenia”. Zob. H. PIETRAS, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 178 i 183.

²²Jest bowiem w niej duch rozumny, święty, jedyny, wieloraki, subtelny, rączy, przenikliwy, nieskalany, jasny, niecierpliwy, miłujący dobro, bystry, ²³niepowstrzymany, dobroczynny, ludzki, trwały, niezawodny, beztroski, wszechmogący i wszystkowidzący, przenikający wszelkie duchy rozumne, czyste i najsubtelniejsze. ²⁴Mądrość bowiem jest ruchliwsza od wszelkiego ruchu i przez wszystko przechodzi, i przenika dzięki swej czystości. ²⁵Jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przez czystym wpływem chwały Wszechmocnego, dlatego nic skażonego do niej nie przylgnie. ²⁶Jest odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci. ²⁷Jedna jest, a wszystko może, pozostając sobą, wszystko odnawia, a przez pokolenia zstępując w dusze święte, wzbudza przyjaciół Bożych i proroków¹³⁴.

Powyższy tekst w wyraźny sposób przypisuje Mądrości Boskie atrybuty (w. 22-23), Boskie funkcje (w. 24), Boską naturę i pochodzenie (w. 25-26) oraz Boskie działanie w świecie i historii zbawienia (w. 27)¹³⁵. Mądrość więc – tak jak Bóg – wie wszystko (w. 23)¹³⁶, podobnie jak On jest święta, tak iż żadne zło do niej nie przylgnie (w. 22.25)¹³⁷, jak On w końcu wszystkim kieruje i wszystko przenika (w. 23.24.27)¹³⁸. Liczba atrybutów Boskiej Mądrości (7x3), które wlicza autor, jest oczywiście symboliczna i wskazuje na „doskonałość

¹³⁴ LXX: ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ πνεῦμα νοερὸν ἅγιον μονογενὲς πολυμέρὲς λεπτὸν εὐκίνητον τρανὸν ἀμόλυντον σαφὲς ἀπήμαντον φιλάγαθον ὀξύ ἀκώλυτον εὐεργετικὸν φιλόανθρωπον βέβαιον ἀσφαλὲς ἀμέριμον παντοδύναμον πανεπίσκοπον καὶ διὰ πάντων χωρὸν πνευμάτων νοερῶν καθαρῶν λεπτοτάτων. πάσης γὰρ κινήσεως κινητικώτερον σοφία διήκει δὲ καὶ χωρεῖ διὰ πάντων διὰ τὴν καθαρότητα. ἀτμὶς γὰρ ἔστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινὴς διὰ τοῦτο οὐδὲν μεμιασμένοι εἰς αὐτὴν παρεμπίπτει. ἀπαύγασμα γὰρ ἔστιν φωτὸς αἰδίου καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ. μία δὲ οὐσα πάντα δύναται καὶ μένουσα ἐν αὐτῇ τὰ πάντα καινίζει καὶ κατὰ γενεὰς εἰς ψυχὰς ὅσας μεταβαίνουσα φίλους θεοῦ καὶ προφήτας κατασκευάζει.

¹³⁵ Por. M. CONTI, *Sapienza*, dz. cyt., s. 116.

¹³⁶ Zob. także Mdr 7,21; 8,4-6; 9,9-11.

¹³⁷ Zob. także Mdr 1,4; 7,30.

¹³⁸ Zob. także Mdr 8,1.

absolutną¹³⁹. Niektóre z tych atrybutów są proveniencji biblijnej i można je spotkać w wielu tekstach *Septuaginty*, inne natomiast pochodzą z filozofii greckiej i były stosowane do *Logosu* – Duszy i Rozumu wszechświata¹⁴⁰.

Warto też zauważyć, iż wiele charakterystyk Mądrości można odnaleźć także w Nowym Testamencie. Odniesione są tam do osoby Jezusa Chrystusa, który jest „mocą Bożą i mądrością Bożą”¹⁴¹. Choć nie będzie tu miejsca na to, by wyliczyć wszystkie nowotestamentalne paralele związane z Mdr 7,22-27¹⁴², należy jednak zwrócić uwagę na pewien szczegół, który wiąże ten tekst z Janowym *Hymnem o Logosie*. Mądrość jest tu nazwana duchem „jedynym” (w. 22), a właściwie „jednorodzonym” (μονογενής). To samo słowo – μονογενής – występuje dwa razy w *Prologu* czwartej Ewangelii (1,14.18). Podobnie jak starotestamentalna Mądrość, tak „Jednorodzony Bóg (*Logos*), który jest w łonie Ojca” poucza o Bogu, którego nikt nigdy nie widział¹⁴³.

Terminy użyte w Mdr 7,25-26, poza tym, iż opisują pochodzenie Mądrości, o czym już wyżej wspomniałem, wyrażają także ideę identyczności natur Mądrości i Boga. Ich „współistotność”, jak zauważa komentator – M. Conti – jest wyrażona w słowach: „tchnienie” (ἀτμός),

¹³⁹ Liczba 7 oznacza doskonałość, natomiast liczba 3 wskazuje na pełnię. Por. M. CONTI, *Sapienza*, dz. cyt., s. 116 i następna.

¹⁴⁰ Jak już to zostało powiedziane w poprzednim rozdziale, w filozofii heraklityjskiej i platońskiej *Logos* był Rozumem wszechświata wprowadzającym we wszystko ład, harmonię i rozumność. Przenikał On także do dusz ludzkich i oddziaływał na ludzkie myślenie i postępowanie. W filozofii stoickiej natomiast *Logos* – Dusza wszechświata – posiadał naturę niezwykle subtelną i czystą. Mógł przenikać wszelkie byty (nawet materialne). Także ten był związany z ludzką etyką i epistemologią. W tekście z Mdr 7,22-27 wszystkie charakterystyki *Logosu* Greków zostały przypisane Boskiej Mądrości. Por. także: M. CONTI, *Sapienza*, dz. cyt., s. 117.

¹⁴¹ 1 Kor 1,24.

¹⁴² Robi to w swym komentarzu M. CONTI. Zob. tenże, *Sapienza*, dz. cyt., s. 117 i następne.

¹⁴³ Por. J 1,18: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

„przezysta emanacja” (ἀπόρροια), „odblask” (ἀπαύγασμα), „zwierciadło” (ἐσοπτρον) i „obraz” (εἰκὼν), które są orzekane o Mądrości wraz z ich dopełnieniami: „moc” (δύναμις), „chwała” (δόξα), „światłość” (φῶς), „działanie” (ἐνέργεια), „dobroć” (ἀγαθότης), będącymi atrybutami ściśle Boskimi¹⁴⁴. Każdy z tych terminów wzięty odrębnie określa nieco odmienny odcień relacji, jaka zachodzi między Bogiem a Mądrością. „Tchnienie mocy” (ἀτμίς τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως) oznacza, iż *Sophia* jest widzialnym znakiem stwórczej mocy Boga¹⁴⁵; „przezysta emanacja chwały” (ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης) utożsamia Ją z Bogiem, od którego pochodzi i z którym dzieli niematerialną naturę¹⁴⁶; „odblask wiecznej światłości” (ἀπαύγασμα φωτὸς αἰδίου) oznacza, iż Mądrość – tak jak Bóg – nie zna „zachodu”, to znaczy, że jest nieśmiertelna¹⁴⁷; „obraz dobroci” (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος) natomiast wskazuje na podobną doskonałość ontyczną.

Doskonała identyczność natur, zauważa dalej komentator, jest wyrażona w słowach „zwierciadło” i „obraz”. Gdy Mędrzec stwierdza, iż Mądrość jest „zwierciadłem bez skazy działania Boga”, oznacza to, iż w doskonały sposób odbija Ona w świetle Boską moc i działanie. Gdy zaś mówi o „obrazie dobroci”, wyraża ideę, iż Mądrość czyni widzialną dla człowieka dobroć Boga¹⁴⁸. W tych dwóch terminach także autor *Sofia Salomonos* pragnie powiedzieć, iż Mądrość, będąc „obrazem”, jest w jakiś sposób oddzielona od Boga, natomiast jako „zwierciadło” – odbija doskonale Jego oblicze¹⁴⁹. We wszystkich jednak wyżej omówionych słowach mędrzec usiłuje wyrazić ideę, iż Mądrość jest *Bogiem z Boga, Światłością ze Światłości*¹⁵⁰. Nietrudno więc i w tym

¹⁴⁴ Por. M. CONTI, *Sapienza*, dz. cyt., s. 118 i następna.

¹⁴⁵ Por. także Syr 24,3.15.

¹⁴⁶ Por. także Mdr 7,22. 24.

¹⁴⁷ Por. także Mdr 7,10. 29-30 oraz Iz 60,19.

¹⁴⁸ Por. także Mdr 13,1-5.

¹⁴⁹ Por. M. CONTI, *Sapienza*, dz. cyt., s. 119: „Con i due termini l'autore vuole dire che la Sapienza, in quanto immagine, è distinta da Dio, in quanto specchio, riflette perfettamente l'immagine di Dio”.

¹⁵⁰ Por. tamże.

miejsu dostrzec, jak wiele podobieństw zachodzi pomiędzy Mdr 7,25-26 a chrystologicznymi ideami z Nowego Testamentu. Także i w tym przypadku można by odnaleźć wiele paraleli terminologicznych, które pojawią się w *Prologu* Ewangelii według św. Jana. *Logos* jawi się tam przecież – używając terminologii Soboru Nicejskiego – jako *Bóg z Boga*¹⁵¹ i *Światłość ze Światłości*¹⁵².

Należy też zwrócić uwagę na fakt, iż w Mdr 7,22-27 *Sophia* jest przedstawiona jako osoba. Choć wiele określeń używanych przez autora mogłoby powstrzymywać nas przed wyrażeniem takiej tezy, wiele też do niej skłania. Spora liczba przypisywanych Jej atrybutów może odnosić się jedynie do osób. Choć Mądrość dzieli z Bogiem jedną naturę, jest w wyraźny sposób od Niego oddzielona i posiada własne działanie.

Warto również już tutaj zauważyć, iż wiele z omówionych powyżej charakterystyk Mądrości będzie można odnaleźć w pismach Filona Aleksandryjskiego, który tę biblijną terminologię sapiencjalną włączy w swoje filozoficzne rozważania dotyczące *Logosu* Boga. Jego to właśnie nazwie „Najświętszym *Logosem*”, „Niewidzialnym Obrazem Boga”, „Mocą, przez którą Bóg stworzył świat”, „Początkiem” czy „Pierworodnym”¹⁵³.

Podobnie jak w przypadku *Logosu*, tak i w odniesieniu do Mądrości na gruncie Starego Testamentu mamy również do czynienia z procesem hipostatyzacji. Pośrednio była już o tym mowa przy analizie wyżej cytowanych tekstów. Należy jednak zaznaczyć, iż zjawisko to jest o wiele bardziej widoczne w tekstach dotyczących Mądrości niż w tych odnoszących się do Słowa. Inne są także źródła tego zjawiska w przypadku Mądrości, a inne w przypadku Słowa. Wiele charakterystyk uosobionej Mądrości wskazuje, iż pierwotnie mogła się za nią kryć

¹⁵¹ Por. J 1,1.14.

¹⁵² Por. J 1,4.5.9.

¹⁵³ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De confusione linguarum*, 146-147; *De Abrahamo*, 121. Szerzej na ten temat zob. Rozdział IV tej pracy: *Logos u Filona z Aleksandrii*.

mitologiczna bogini miłości – Asztarte¹⁵⁴. Oczywiście jest tutaj mowa jedynie o pewnej inspiracji bliskowschodnimi tekstami, które zostały przez mędrców odpowiednio przemyślane, przeredagowane i włączone w tekst natchniony w taki sposób, by nie stały w sprzeczności z wiarą Izraela. Stąd też cechy osoby, a dokładniej kobiety, które odnajdujemy w wielu tekstach mądrościowych, ponieważ są już o wiele bardziej wyraziste, nie budzą takich wątpliwości jak te przypisywane *Logosowi*. Ponieważ jednak analiza procesu hipostatyizacji Mądrości nie należy już do tematu tej pracy, zostaną tu przedstawione tylko niektóre najważniejsze miejsca, w których Mądrość została przedstawiona jako osoba. W Księdze Przysłów odnajdujemy już bardzo dojrzały przykład takiej personifikacji (Prz 9,1-6):

¹Mądrość zbudowała sobie dom i wyciosała siedem kolumn, ²nabiła zwierząt, namieszała wino i stół zastawiła. ³Służące wysłała, by wołały z wyżynnych miejsc miasta: ⁴«Prostaczek niech do mnie tu przyjdzie». Do tego, komu brak mądrości, mówiła: ⁵«Chodźcie, nasyćcie się moim chlebem, pijcie wino, które zmieszałam. ⁶Odrzućcie głupotę i życie, chodźcie drogą rozwagi!».

Tekst ten ukazuje Mądrość jako niebiańską osobę (oblubienicę), zapraszającą swych uczniów (oblubieńców) na ucztę, którą im przygotowała¹⁵⁵. Jej osobowy charakter jest więc ewidentny. Dom, który wybudowała, można interpretować jako szkołę Mądrości, w której Ona sama będzie udzielać swych darów każdemu, kto zechce stać się Jej uczniem¹⁵⁶. Jest jednak możliwa jeszcze inna interpretacja powyższe-

¹⁵⁴ Zob. R. N. WHYBRAY, *Wisdom in Proverbs*, dz. cyt., s. 89 i następne. Obok bardzo popularnego na Bliskim Wschodzie kultu bogini Asztarte autor ten wskazuje także na inne możliwości pochodzenia zjawiska hipostatyizacji Mądrości, np. mitologia babilońska czy literatura egipska. Zob. tamże.

¹⁵⁵ W Księdze Przysłów jest jeszcze kilka innych miejsc, w których Mądrość jest ukazana jako oblubienica (Zob. Prz 4,6-9; 7,4). Wejście na jej gody oznacza uczestnictwo w jej darach, spośród których największym jest dar nieśmiertelności. Zob. Prz 14,22-27. Por. U. WILCKENS, σοφία. Giudaismo, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, pod red. G. Kittel, vol. XII, Brescia 1979, s. 780.

¹⁵⁶ Por. R. N. WHYBRAY, *Wisdom in Proverbs*, dz. cyt., s. 91.

go fragmentu. Siedem kolumn, o których tu mowa, to fundamenty ziemi¹⁵⁷; dom zaś to cały zamieszkały świat, w którego „budowie” Mądrość brała udział, w którym nieustannie przebywa i któremu udziela swych darów¹⁵⁸. Liczba siedem oznacza doskonałość tej budowli – to znaczy piękno i harmonię obecną w dziele stworzenia. Interpretacja ta ma swoje poparcie w innym, wcześniejszym tekście z Księgi Przysłów, w którym Mądrość, również występująca w roli osoby, opowiada o swojej funkcji w akcie stwórczym. Ponieważ tekst *Septuaginty* w wielu miejscach odbiega od wersji hebrajskiej, podam go w dosłownym tłumaczeniu z języka greckiego (Prz 8,22-25):

²²Pan mnie stworzył (ἐκτίσεν), początkiem swych dróg w swoich dziełach, ²³przed wiekami założył mnie (ἐθεμελίωσέν), na początku ²⁴uczynił (ποίησεν) przed ziemią i uczynił przed otchłanią, przed powstaniem strumieni wód, ²⁵przed ustaleniem się gór, przed wszystkimi wzgórzami rodzi mnie (γεννᾷ)¹⁵⁹.

Fragment ten nie odnosi się do absolutnego początku Mądrości (tzn. do Jej zaistnienia), lecz do momentu, o którym Ona sama opowiada, że została ustanowiona zasadą wszelkiej działalności Boga (ὁδῶν αὐτοῦ). Czasownik ἐκτίσεν z wiersza 22 można bowiem tłumaczyć jako „uczynił” lub „ustanowił”; natomiast słowo ἀρχή – jako *principium* czy „zasadę” (niekoniecznie „początek”). Mądrość jest jednak także „początkiem” wszelkich aktów Boga, na co wskazuje wiersz 25 powyższego fragmentu. Bóg bowiem nieustannie Ją rodzi przed każdym swoim dziełem: „przed ustaleniem się gór, przed wszelkimi wzgórzami”¹⁶⁰. Nic jednak nie wskazuje na to, aby ten proces „rodzenia” miał swój czasowy początek¹⁶¹. Tekst grecki sugeruje raczej nieustanne

¹⁵⁷ Por. Hi 38,6; Ps 104,5.

¹⁵⁸ Por. R. B. Y. SCOTT, *Proverbs. Ecclesiastes. Introduction, Translation, and Notes*, Garden City-New York 1965, s. 76.

¹⁵⁹ Tłumaczenie za: H. PIETRAS, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 183.

¹⁶⁰ Zob. także: S. POTOCKI, *Uosobienia Mądrości...*, dz. cyt., s. 54 i następne.

¹⁶¹ W tej perspektywie staje się zrozumiałe, co znaczą słowa, iż „Mądrość zbud-

rodzenie Mądrości przez Boga. Z powyższego fragmentu należy wyciągnąć jeszcze jedną, bardzo ważną dla dalszej historii rozwoju idei *Logosu*, tezę: w akcie stworzenia świata, obok Boga, czynny udział brała jakaś inna (niebiańska) osoba – różna od samego Boga. To przez Nią stał się świat i wszystko, co się w nim znajduje. W cytowanym tu fragmencie tą osobą jest Mądrość (σοφία). To ona opowiada o swojej roli w akcie stwórczym. Z innych jednak tekstów, o czym już wyżej była mowa, jasno wynikało, iż świat powstał za sprawą Boskiego *Logosu*.

Nic więc dziwnego, że uważne czytanie Starego Testamentu przez ojców Kościoła doprowadziło ich do wniosku, iż wszystkie te teksty odnoszą się do tej samej osoby – preegzystującego Syna Bożego. To właśnie fragment Prz 8,22-25, dotyczący Bożej Mądrości, już od drugiego wieku odnoszony był do Chrystusa opowiadającego o swoim Boskim pochodzeniu i udziale w dziele stworzenia. Po Soborze Nicejskim natomiast powstał wokół niego wielki spór egzegetyczny. Ariusz na podstawie tego właśnie tekstu utrzymywał, iż Chrystus, „Mądrość Boga” (1 Kor 1,24), musiał być stworzony, ponieważ tak wypowiada się o Nim Pismo. Atanazy natomiast, który werset 22 (κύριος ἐκτίσεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ) tłumaczył jako: „Bóg uczynił mnie głową stworzenia”, postulował odwieczną preegzystencję *Logosu*¹⁶².

Ten tajemniczy tekst (Prz 8,22-25) oddziaływał mocno nie tylko na pierwszych myślicieli chrześcijańskich, lecz także na autorów innych, „młodszych” ksiąg Starego Testamentu. Niewiastę-Mądrość, i to w bardzo podobnym kontekście, opiewa także autor Księgi Syracha (24,1-8):

¹Mądrość wychwala sama siebie, chlubi się pośród swego ludu. ²Otwiera swe usta na zgromadzeniu Najwyższego i ukazuje się dumnie przed

wała sobie dom i wyciosała siedem kolumn” (Prz 9,1). Doskonałość i piękno świata, na co wskazuje liczba „7”, są skutkiem sposobu Boskiego działania, w którym każdy akt zostaje poprzedzony rodzeniem Mądrości. To ona sprawia, iż „budowla świata staje się doskonała.

¹⁶² Por. R. B. Y. SCOTT, *Proverbs...*, dz. cyt., s.73.

Jego potęgą: ³Wysłałam z ust Najwyższego i niby mgłą okryłam ziemię. ⁴Zamieszkałam na wysokościach, a tron mój na słupie z obłoku. ⁵Okrag nieba sama obeszałam i przechadzałam się po głębi przepaści. ⁶Na falach morza, na ziemi całej, w każdym ludzie i narodzie zdobyłam panowanie. ⁷Pomiędzy nimi wszystkimi szukałam miejsca, by spocząć – szukałam w którym dziedzictwie mam się zatrzymać. ⁸Wtedy przykazał mi Stwórca wszystkiego, Ten, co mnie stworzył, wyznaczył mi mieszkanie i rzekł: «W Jakubie rozbij namiot i w Izraelu obejmij dziedzictwo!».

Elementy personifikacyjne są tu ewidentne: Mądrość „wychwała sama siebie”, „zamieszkuje na wysokościach”, „posiada swój tron”, „przechadza się”, „szuka miejsca” itd. Istotne są jednak dla nas kolejne analogie zachodzące pomiędzy Mądrością a *Logosem*, których nie zawierał tekst Prz 8,22-25. Mądrość mówi tu o sobie, iż „wyszła z ust Najwyższego”. Jej posłanie odbywa się więc w sposób analogiczny do posłania Słowa¹⁶³. Bóg wypowiada je, a ono natychmiast dokonuje zmian w świecie: „okrywa ziemię”.

Księgi mądrościowe zawierają jeszcze wiele innych tekstów, w których Mądrość, przedstawiona jako osoba, posiada cechy, które Nowy Testament będzie przypisywał Chrystusowi – *Logosowi* Boga. W Księdze Przysłów na przykład pełni ona funkcję prorocką¹⁶⁴; w Księdze Mądrości jawi się jako posłaniec dający wiedzę i zrozumienie¹⁶⁵ lub też jako oblubienica przynosząca radość i wesele¹⁶⁶. Jej też przypisywane są funkcje zbawcze¹⁶⁷. Tak bogata starotestamentalna teologia Mądrości i Słowa, ze wszystkimi omówionymi powyżej elementami, zostanie wykorzystana w filozoficzno-religijnej myśli judaizmu hellenistycznego. W pismach ojców Kościoła natomiast zostanie odniesiona do osoby Jezusa Chrystusa, Syna Bożego. Zanim jednak przedsta-

¹⁶³ Por. J. WARZECHA, *Personifikacja Słowa i Mądrości...*, dz. cyt., s. 31.

¹⁶⁴ Prz 1,20-33.

¹⁶⁵ Mdr 7,7-12; 7,21.

¹⁶⁶ Mdr 8,2-16.

¹⁶⁷ Mdr 6,12-20; 8,13-17; 9,18; 10,9-13.

wimy to, w jaki sposób żydowski przedstawiciel formacji aleksandryjskiej – Filon z Aleksandrii – wykorzystywał zarysowaną tu teologię w swej koncepcji *Logosu*, w następnym paragrafie zostanie przedstawiona jeszcze jedna starotestamentalna idea, która będzie miała bardzo ważny wpływ na kształt omawianej tu koncepcji.

3. Kategoria *Posłańca* (ἄγγελος τοῦ θεοῦ)

Biblijna kategoria posłańca jedynie w sposób pośredni wiąże się z teologią *Logosu*, którą odnajdujemy w *Septuagincie*. W poprzednich paragrafach, przy analizie niektórych tekstów, związek ten był już pokazywany. Zarówno Słowo jak i Mądrość, zwłaszcza w najmłodszych księgach – sapiencjalnych – opisywane były w sposób spersonifikowany, przybierając postać Boskiego wysłannika na ziemię. Starotestamentalna idea posłańca jest jednakże starsza od biblijnej kategorii *Logosu* czy Mądrości. Także ona posiada swą własną linię rozwoju i odrębną problematykę. W judaizmie hellenistycznym jednakże, jak i w teologii wczesnochrześcijańskiej, wszystkie trzy kategorie będą ze sobą bardzo ściśle związane i będą występować w bardzo podobnych kontekstach. Już w doktrynie Filona z Aleksandrii będziemy mieli do czynienia z utożsamianiem tych trzech rzeczywistości. Natomiast w pismach pierwszych ojców Kościoła pojawi się koncepcja Trójcy anielskiej. Ponieważ, jak już zaznaczyłem, idea posłańca przechodziła pewną ewolucję, w paragrafie tym zostanie zwrócona uwaga na kilka elementów tego rozwoju, istotnych dla tematu pracy.

Rzeczywistość, o której będzie tu mowa, język hebrajski oddaje terminem *mal'āk*, natomiast *Septuaginta* – ἄγγελος (łac. *angelus*). W polskim przekładzie Biblii odpowiednikiem obu tych terminów jest słowo „anioł”. Tłumaczenie to jest o tyle nieszczęśliwe, iż (pomijając już zupełnie potoczne wyobrażenia o „człękokształtnej, skrzydlatej istocie”) posiada ono pewne filozoficzne obciążenie. Anioł bowiem z punktu widzenia filozofii oznacza byt pośredni między Bogiem

a człowiekiem, posiadający naturę duchową¹⁶⁸. W Biblii natomiast termin ἄγγελος nie zawsze odnosi się do „bytu duchowego”, jak i nie zawsze oznacza „byt pośredni między Bogiem a człowiekiem”¹⁶⁹. W definicji pojęcia, która uwzględniałaby całość biblijnych zastosowań słowa ἄγγελος, należałoby wskazać raczej na funkcję niż na status ontologiczny istoty określanej tym terminem¹⁷⁰. Funkcja ta natomiast wskazuje na „bycie posłanym” w celu wypełnienia jakiejś misji¹⁷¹. Termin ἄγγελος był więc w *Septuagincie* terminem technicznym i mógł wskazywać na różnego rodzaju byty. Dopiero w łacińskim tłumaczeniu Biblii (*Wulgata*) można mówić o związaniu kategorii posłańca (anioła) z określonym znaczeniem gatunkowym. *Wulgata* wprowadziła bowiem wyraźne rozróżnienie na posłańca ludzkiego – określanego terminem *nuntius*, oraz Boskiego – *angelus*, podczas gdy *Septuaginta* w obu przypadkach stosowała ten sam termin ἄγγελος. Tak więc wraz z łacińskim tłumaczeniem Biblii (czyli ok. IV wieku po Chrystusie)

¹⁶⁸ Por. R. OTSASON, *Anioł w filozofii*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, tom 1, red. A. Maryniarczyk, Lublin 2000, s. 234 i następna.

¹⁶⁹ *Wysłannikiem* Pańskim (ὁ ἄγγελος κυρίου) nazywany jest na przykład prorok Aggeusz (Zob. Ag 1,13). W innym miejscu tym samym terminem Biblia określa kapłana sprawującego służbę w świątyni (Zob. Ml 2,7). Słowo ἄγγελος może być w końcu używane w znaczeniu zupełnie pozbawionym kontekstu sakralnego. Ἀγγελοι to na przykład posłowie przynoszący wieści o nadchodzącej bitwie. Zob. Sdz 9,31nn.

¹⁷⁰ „Nazwa *anioł* oznacza nie naturę, lecz funkcję”. Zob. L. STACHOWIAK, *Anioł*, w: *Encyklopedia Katolicka*, tom 1, red. F. Gryglewicz, Lublin 1973, s. 605. Również von Rad podkreśla, iż hebrajski *mal'āk* oraz grecki ἄγγελος w Starym a nawet w Nowym Testamencie nie są jeszcze pojęciem gatunkowym, lecz odnoszą się do funkcji posłańca. Pojęcie *anioła* nabrało znaczenia gatunkowego znacznie później. Zob. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 226 i następne wraz z przypisami.

¹⁷¹ Takie też jest zresztą etymologiczne znaczenie hebrajskiego *mal'āk* i greckiego ἄγγελος. Słowo *mal'āk* pochodzi z rdzenia *l'k* – „posyłać”, natomiast ἄγγελος od czasownika ἀγγέλλω – „przynosić posłanie”, „oznajmiać”. Zob. R. FICKER, מַלְאָךְ, *mal'āk*, *Messaggero*, w: E. JENNI, C. WESTERMAN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. I, Torino 1978, s. 779 oraz R. POPOWSKI, *Wielki Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 4.

kategoria posłańca (łac. *angelus*) zaczyna być wiązana z bytami o określonym statusie ontologicznym¹⁷².

W najstarszej tradycji Izraela, pozostającej zapewne jeszcze pod wpływem politeizmu narodów ościennych, idea posłańca bardzo ściśle związana była ze starożytnym obrazem Boga. Sfera niebiańska była wówczas przedstawiana na wzór klasycznej monarchii kultur bliskowschodnich. Jahwe posiadał więc w niebie swój tron i miał do dyspozycji cały orszak istot niebieskich¹⁷³. Liczni posłańcy (ἄγγελοι) stanowili integralną część tego „niebiańskiego dworu”, a ich zadaniem było oddawanie czci Bogu i pełnienie wszystkich Jego rozkazów. Reminiscencję takiego obrazu Boga odnajdujemy w Psalmie 103:

¹⁹Pan w niebie tron swój ustawił, a swoim panowaniem obejmuje wszechświat.

²⁰Błogosławcie Pana, wszyscy Jego aniołowie, pełni mocy wykonawcy Jego słowa, by słuchać głosu słów Jego.

²¹Błogosławcie Pana, wszystkie Jego zastępy, słudzy Jego, pełniący Jego wolę!

²²Błogosławcie Pana, wszystkie Jego dzieła, na każdym miejscu Jego panowania: błogosław, duszo moja, Pana!¹⁷⁴

Pomiędzy wiarą dawnego Izraela a wierzeniami narodów ościennych istniała jednak zasadnicza różnica. O ile w tradycji kultur mezopotamskich różne hierarchie bytów niebiańskich stanowiły część panteonu, o tyle Stary Testament, oczyszczając tego typu wierzenia, do-

¹⁷² Por. R. FICKER, מַלְאָכִים, *mal'āk*, *Messaggero*, dz. cyt., s. 782.

¹⁷³ Por. S. A. MEIER, *Aniołowie*, w: *Słownik wiedzy biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1996, s. 13.

¹⁷⁴ LXX: Ps 102, 19-20: κύριος ἐν τῷ οὐρανῷ ἠτοίμασεν τὸν θρόνον αὐτοῦ καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ πάντων δεσπόζει. εὐλογεῖτε τὸν κύριον πάντες οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ δυνατοὶ ἰσχύι ποιοῦντες τὸν λόγον αὐτοῦ τοῦ ἀκοῦσαι τῆς φωνῆς τῶν λόγων αὐτοῦ. εὐλογεῖτε τὸν κύριον πάσαι αἱ δυνάμεις αὐτοῦ λειτουργοὶ αὐτοῦ ποιοῦντες τὸ θέλημα αὐτοῦ. εὐλογεῖτε τὸν κύριον πάντα τὰ ἔργα αὐτοῦ ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσποτείας αὐτοῦ εὐλόγει ἡ ψυχὴ μου τὸν κύριον.

stosował je do ścisłego monoteizmu¹⁷⁵. Aniołowie – jak to wynika również z powyższego tekstu – byli więc pojmowani jedynie jako stworzenia Boga we wszystkim podległe Jego woli. To sam Jahwe – nie oni – sprawował rządy nad światem (w. 19), natomiast posłańcy oddawali Mu cześć i pełnili Jego rozkazy (w. 20-21)¹⁷⁶. Najstarsza, judaistyczna angelologia nie była więc zwykłą transpozycją politeizmu religii bliskowschodnich. Jej celem była raczej gloryfikacja Boga – ukazanie Go jako wielkiego monarchy¹⁷⁷, aniżeli „wypełnianie braków” Jego wszechmocy. Należy tu bowiem zaznaczyć, iż w najstarszych tekstach biblijnych byty niebiańskie nie pełniły jakiegś istotnej roli w zarządzaniu kosmosem czy kierowaniu historią. Wszystko, cokolwiek się działo w przyrodzie czy historii, autorzy biblijni przypisywali samemu Bogu. Nie potrzebował więc On żadnych pośredników, gdyż sam był przyczyną wszystkiego. Tak radykalnie pojmowana „wszechprzyczynowość” Jahwe – zauważa von Rad – nie pozostawiała już miejsca na szersze oddziaływanie istot pośrednich¹⁷⁸.

Wraz z rozwojem teologii żydowskiej, kiedy to coraz mocniej podkreślano transcendencję Boga, zrodziła się jednak potrzeba przyjęcia istnienia istot, które stanowiłyby „pomost komunikacyjny” między

¹⁷⁵ Por. L. STACHOWIAK, *Anioł w ST i Literaturze Międzytestamentalnej*, w: *Encyklopedia Katolicka*, pod red. F. Gryglewicza, R. Łukaszyka, Warszawa 1973, s. 605 i następna.

¹⁷⁶ Oprócz Psalmu 103, podobny obraz Boga i podobną angelologię odnajdziemy w następujących tekstach: 1 Krl 22,19; Iz 6,2-3; Ps 148,1-2; Hi 1,6-12.

¹⁷⁷ Wybitny znawca teologii judaistycznej L. Cohen w taki oto sposób pisze o początkach angelologii żydowskiej: „W codziennym życiu lud widział, że w jego kraju doczesnego władcę obdarzano najwyższymi honorami i traktowano z najgłębszą czcią. Im wspanialsze było otoczenie monarchy, im większa jego świta, tym większy wzbu-
dzał podziw. [...] Bóg był więc królem królów, władcą całego wszechświata. [...] Jako władca przeogromnego królestwa Bóg zgromadził niezliczone zastępy sług, mających wykonywać jego polecenia”. Zob. A. COHEN, *Talmud. Syntetyczny wykład...*, dz. cyt., s. 73 i następna.

¹⁷⁸ Por. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 226 i następna.

Bogiem a człowiekiem¹⁷⁹. Teksty powstałe w tym czasie opowiadają już nie tylko o otoczeniu „niebiańskiego tronu” Boga, lecz także o poszczególnych (choć jeszcze bezimiennych) pośrednikach, którzy oznajmiali ludziom Boskie orędzie. Aniołowie-pośrednicy przedstawiani byli wówczas na sposób antropomorficzny. Pojawiali się w ludzkiej postaci (i często określani byli jako „ludzie”, „mężowie”), przekazywali jakieś przesłanie pochodzące od Boga, po czym odchodzili (znikali)¹⁸⁰. Podczas niewoli babilońskiej za pośredników uznawano również proroków. Tytuł ἄγγελος, który im przypisywano, wskazywał na ich wyjątkową misję i Boskie posłanie¹⁸¹. Głoszone przez nich orędzie odczytywane więc było jako słowo samego Boga skierowane do ludzi. W okresie powygnaniowym – być może pod wpływem kontaktu z religią politeistyczną – daje się również zaobserwować wzrost liczby aniołów¹⁸². Nadal jednak byli oni pojmowani jako stworzenia różne od Boga i Jemu podległe.

Dalszy rozwój angelologii judaistycznej wyznacza okres hellenistyczny. W tekstach powstałych w tym czasie aniołowie-pośrednicy posiadają wyraźną postać osobową¹⁸³. Księga Daniela po raz pierwszy

¹⁷⁹ Niektórzy badacze zauważają, iż angelologia żydowska miała swój renesans właśnie w dobie, kiedy ukuto hasło: „Kto ujrzy Boga, musi umrzeć” (Por. Wj 33,20; Sdz 6,23; Iz 6,5). Bóg bliski człowiekowi, ten, który przechadzał się po ogrodzie Eden (Zob. Rdz 3,8), stał się wówczas Bogiem odległym – zamieszkującym niedostępne niebiosy. Por. A. LÄPPLE, *Aniołowie*, Kraków 2004, s. 28.

¹⁸⁰ Zob. Rdz 18,2; Joz 5,13; Ez 9,2.11; Za 1,8-9. Por. S. A. MEIER, *Aniołowie*, dz. cyt., s. 14.

¹⁸¹ Zob. Ag 1,13: ἐλπεν Ἀγγαλιος ὁ ἄγγελος κυρίου τῷ λαῷ („Aggeusz, **wysłannik Pański**, przemówił do ludu”). Nie oznacza to jednak, iż prorok-pośrednik ogląda Boga twarzą w twarz. Bardzo często widzeniu proroka towarzyszy jeszcze inny pośrednik – istota niebiańska (również określana terminem ἄγγελος) – który tłumaczy mu widzenie pochodzące od Boga. Zob. Ez 40,3nn; Za 1,8nn.

¹⁸² Por. G. PANTEGHINI, *Aniołowie i demony. Powrót tego, co niewidzialne*, Kraków 2001, s. 79 oraz G. VON RAD, ἄγγελος in the Old Testament, w: *Theological Dictionary of the New Testament*, ed. G. Kittel, vol. I, Grand Rapids, Michigan 1964, s. 78 i następna.

¹⁸³ Por. G. PANTEGHINI, *Aniołowie i demony...*, dz. cyt., s. 80.

wspomina nawet o imionach poszczególnych aniołów¹⁸⁴. Tu także odnajdujemy bardziej klarowny już obraz hierarchii bytów niebiańskich. „Bezpośrednio poniżej Boga stoją więc archaniołowie. Michał jest aniołem stróżem Izraela, lecz znajdują się tu wzmianki o aniołach stróżach także innych narodów (Dn 10,13.20), o aniołach stróżach w ogólności (Dn 4,10.14.20) oraz o setkach tysięcy anielskich sług otaczających tron (Dn 7,10)»¹⁸⁵. W księgach powstałych w okresie hellenistycznym wzrasta również rola ἄγγελοι – pośredników. W dobie rozkwitu eschatologii i apokaliptyki oraz przy utrzymującym się w dalszym ciągu przekonaniu o radykalnej transcendencji Boga, to oni wyjaśniają wybranym ludziom tajemnice natury, historii, a nawet czasów ostatecznych¹⁸⁶.

W hellenistycznej literaturze międzytestamentalnej – do której zaliczyć należy również twórczość Filona z Aleksandrii – będzie można zaobserwować dalszy rozwój angelologii judaistycznej i dalszy wzrost znaczenia roli posłańca. Aleksandryjczyk zastosuje nawet termin ἄγγελος do *Logosu* Boga. Aby zrozumieć, jak w filozofii judaizmu hellenistycznego mogło dojść do powiązania kategorii *Logosu* i posłańca (ἄγγελος), należy wspomnieć tu o jeszcze jednej, bardzo ważnej angelologicznej idei, która pojawiała się w wielu epokach i środowiskach związanych z powstawaniem Starego Testamentu¹⁸⁷. Otóż wśród róż-

¹⁸⁴ Imiona te to: *Gabriel*, który tłumaczy Danielowi poszczególne wizje (Zob. Dn 8-10) oraz *Michał*, który jawi się jako anioł stróż Izraela (Zob. Dn 10-12). Oprócz Księgi Daniela imię anioła odnajdujemy również w Księdze Tobiasza. Pojawia się tam *Rafał*, „jeden z siedmiu aniołów, którzy stoją w pogotowiu i wchodzi przed majestat Pański” (Tb 12,15). *Rafał* strzeże Tobiasza i towarzyszy mu w ważnych wydarzeniach jego życia. Zob. Tb 3-12. Imiona aniołów pojawiające się w Biblii wskazują na ich relację radykalnego odniesienia do Boga. Zawierają one bowiem sylabę El (– Bóg): „Gabri-El (– Bóg mocny); Micha-El (– Kto jest jak Bóg?); Rafa-El (– Bóg zbawia, uzdrawia). Zob. A. LÄPPLE, *Aniołowie*, dz. cyt., s. 47.

¹⁸⁵ G. VON RAD, *אֲנִיִּים in the Old Testament*, dz. cyt., s. 79 (tłumaczenie moje).

¹⁸⁶ Zob. np. Dn 7,15nn; 8,15nn; 9,20nn; 10,7nn.

¹⁸⁷ Por. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 227 i następna.

nych anielskich form, wyróżnianych w teologii żydowskiej, szczególnie miejsce zajmuje ta, którą Biblia hebrajska określa jako *Mal'āk Jhwh*, natomiast *Septuaginta* – ἄγγελος κυρίου. Był ten nie był jednakże zwykłym posłańcem, podobnym do innych anielskich bytów, o których była mowa dotychczas. Jego pojawienie się pojmowano jako urzeczywistnianie się słowa i działania samego Boga¹⁸⁸. Na podstawie niektórych tekstów można nawet odnieść wrażenie, iż za postacią określaną jako ἄγγελος κυρίου skrywa się sam Bóg. Z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w opisie powołania Mojżesza, który przedstawia Księga Wyjścia:

¹Gdy Mojżesz pasał owce swego teścia, Jetry, kapłana Madianitów, zaprowadził pewnego razu owce w głąb pustyni i przyszedł do góry Bożej Horeb. ²Wtedy **ukazał mu się Anioł Pański** (ἄγγελος κυρίου) **w płomieniu ognia, ze środka krzewu**. Mojżesz widział, jak krzew płonął ogniem, a nie spłonął od niego. ³Wtedy Mojżesz powiedział do siebie: «Podejdę, żeby się przyjrzeć temu niezwykłemu zjawisku. Dlaczego krzew się nie spala?» ⁴Gdy zaś Pan (κύριος) ujrzał, że Mojżesz podchodził, żeby się przyjrzeć, **zawołał Pan (κύριος) do niego ze środka krzewu**: «Mojżeszu, Mojżeszu!» On zaś odpowiedział: «Oto jestem». ⁵Rzekł mu: «Nie zbliżaj się tu! Zdejm sandały z nóg, gdyż miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą». ⁶**Powiedział jeszcze [Pan]: «Jestem Bogiem (ὁ θεός) ojca twego, Bogiem Abrahama, Bogiem Izaaka i Bogiem Jakuba»**. Mojżesz zasłonił twarz, bał się bowiem zwrócić oczy na Boga (τοῦ θεοῦ)¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Por. R. FICKER, מַלְאָךְ, *mal'āk*, *Messaggero*, dz. cyt., s. 779.

¹⁸⁹ Wj 3,1-6: LXX: καὶ Μωϋσῆς ἦν ποιμαίνων τὰ πρόβατα Ἰσθὼρ τοῦ γαμβροῦ αὐτοῦ τοῦ ἱερέως Μαδιαμ καὶ ἤγαγεν τὰ πρόβατα ὑπὸ τὴν ἔρημον καὶ ἦλθεν εἰς τὸ ὄρος Χωρηβ. ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος κυρίου ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ τοῦ βάτου καὶ ὤρα ὅτι ὁ βάτος καίεται πυρὶ ὃ δὲ βάτος οὐ κατεκαίετο. εἶπεν δὲ Μωϋσῆς παρελθὼν ὄψομαι τὸ ὄραμα τὸ μέγα τοῦτο τί ὅτι οὐ κατακαίεται ὁ βάτος. ὡς δὲ εἶδεν κύριος ὅτι προσάγει ἰδεῖν ἐκάλεσεν αὐτὸν κύριος ἐκ τοῦ βάτου λέγων Μωϋσῆ Μωϋσῆ ὃ δὲ εἶπεν τί ἐστίν. καὶ εἶπεν μὴ ἐγγίσης ὡς λῦσαι τὸ πόδι σου ἐκ τῶν ποδῶν σου ὃ γὰρ τόπος ἐν ᾧ σὺ ἕστηκας γῆ ἁγία ἐστίν. καὶ εἶπεν αὐτῷ ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ ἀπέστρεψεν δὲ Μωϋσῆς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ εὐλαβεῖτο γὰρ κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

Wyróżnione powyżej zdania bez wątpienia odnoszą się do tej samej rzeczywistości – a więc do tajemniczej osoby przemawiającej z wnętrza płonącego krzewu – jednakże określonej raz jako ἄγγελος κυρίου (w. 2), innym razem jako κύριος (w. 4-6) oraz θεός (w. 6). Tekst ten nie mówi z pewnością o żadnym bycie pośrednim między Bogiem a człowiekiem ani też o jakimś „drugim Bogu”, lecz o Bogu jedynym – Bogu Izraela, na co wskazuje wypowiedź z wiersza 6: „ἐγώ εἰμι ὁ θεὸς τοῦ πατρὸς σου θεὸς Ἀβραὰμ καὶ θεὸς Ἰσαὰκ καὶ θεὸς Ἰακώβ”. Również Mojżesz jest przekonany, iż ma do czynienia z samym Bogiem, gdyż – zgodnie z zasadą: „kto ujrzy Boga, musi umrzeć”¹⁹⁰ – zakrywa swą twarz, by na Niego nie patrzeć. Autor opowiadania zaznacza jednakże na wstępie, iż „w płomieniu ognia” ukazał się Mojżeszowi Anioł Pański (w. 2: hbr. – *Mal’āk Jhwh*; gr. – ἄγγελος κυρίου). Ten właśnie Anioł mówi o sobie, iż jest Bogiem patriarchów. Kilka wersów dalej ta sama tajemnicza postać objawia Mojżeszowi swoje imię, które brzmi: „Jestem, który jestem” (w. 13-15). Na podstawie powyższego tekstu oraz wielu innych do niego podobnych¹⁹¹ – badacze doszli do wniosku, iż „Anioł Jahwe – to sam Jahwe, ukazujący się ludziom w ludzkiej postaci”¹⁹². Inni natomiast postulują, aby nazwę „Anioł Jahwe”, podobnie jak samo „Jahwe”, traktować jako jedno z imion Boga Izraela¹⁹³. Imię „Jahwe” wskazuje bowiem na stałą obecność Boga pośród swojego ludu, natomiast imię „Anioł Jahwe” wskazuje na czasową, i w jakiś sposób dostrzegalną, personifikację tej obecności.

¹⁹⁰ Por. przypis 161 tego rozdziału.

¹⁹¹ Zob. Rdz 16,7nn; 21,17nn; 22,11nn; 31,11nn; Sdz 2,1nn; 6,11nn; 13,21n. W innych natomiast fragmentach (1 Krl 13,18; 2 Krl 1,3.15) trudno jest mówić o utożsamieniu Anioła Jahwe z samym Jahwe. Por. R. FICKER, *מַלְאָךְ, mal’āk, Messaggero*, dz. cyt., s. 781.

¹⁹² G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 227.

¹⁹³ Zob. A. ŚWIDERKÓWNA, *Anioł Jahwe*, w: *Księga o aniołach*, pod. red. H. Oleschko, Kraków 2002, s. 23.

Spośród wielu tekstów biblijnych, w których mamy do czynienia ze zjawiskiem utożsamiania pojęć Boga (θεός) i Anioła (ἄγγελος), na szczególną uwagę zasługuje tu opowiadanie o wyprowadzeniu Izraelitów z Egiptu. W hellenistycznej reinterpretacji tego wydarzenia pojawi się bowiem – kluczowa dla tematu tej pracy – kategoria *Logosu*. Księga Wyjścia w taki oto sposób opisuje zapowiedź *Exodusu* Izraela:

Wj 11,1-4: ¹Pan rzekł do Mojżesza: «Jeszcze jedną plagę ześlę na faraona i na Egipt. Potem uwolni was stąd. A uwolni was całkowicie, nawet was wszystkich stąd wypędzi. [...] ⁴Mojżesz powiedział: «Tak mówi Pan: O północy przejdę przez Egipt. ⁵I pomrą wszyscy pierwotni w ziemi egipskiej [...].

Wj 12,12-13: ¹²Tej nocy przejdę przez Egipt, zabiję wszystko pierwotne w ziemi egipskiej od człowieka aż do bydła i odbędę sąd nad wszystkimi bogami Egiptu – Ja, Pan. ¹³Krew będzie wam służyła do oznaczenia domów, w których będziecie przebywać. Gdy ujrzę krew, przejdę obok i nie będzie pośród was plagi niszczycielskiej, gdy będę karał ziemię egipską.

Podkreślone wyrażenia w wyraźny sposób wskazują na Jahwe jako tego, który wyzwolił uciskany w Egipcie lud izraelski. To On podczas nocy paschalnej „przechodził przez Egipt”, „zabijał wszystko, co pierwotne”, „odbywał sąd nad bogami Egiptu” i oszczędzał tych, którzy oznaczyli swoje drzwi krwią baranka. Autor Księgi Liczb natomiast stwierdza, iż to nie sam Bóg bezpośrednio, lecz Jego Anioł był wykonawcą tego dzieła¹⁹⁴:

Lb 20,15-16: ¹⁵Niegdyś powędrowali przodkowie nasi do Egiptu, i przebywaliśmy tam długi czas. Egipcjanie jednak źle się obchodzili z nami, podobnie jak i z przodkami naszymi. ¹⁶Wołaliśmy wtedy do Pana, a On usłyszał głos nasz i posłał anioła, który nas wyprowadził z Egiptu.

¹⁹⁴ Również w Księdze Wyjścia – w kolejnych jej rozdziałach – jest mowa o tym, iż to Anioł Pański prowadził dalej Izraelitów przez Morze Czerwone i przez pustynię. Zob. Wj 14,19nn; 23,20nn; 32,34; 33,2.

Księga Mądrości natomiast, o czym już była mowa powyżej¹⁹⁵, dokonując pewnej hellenistycznej reinterpretacji tego wydarzenia, mówi, iż to *Logos* zabijał i wybawiał Izraela:

Mdr 18,14-16: ¹⁴Gdy głęboka cisza zalegała wszystko, a noc w swoim biegu dosięgała połowy, ¹⁵wszechmocne Twe słowo z nieba, z królewskiej stolicy, jak miecz ostry niosąc Twój nieodwołalny rozkaz, jak srogi wojownik runęło pośrodku zatraconej ziemi. ¹⁶I stanawszy, nappełniło wszystko śmiercią: nieba sięgało i rozchodziło się po ziemi.

Logos – pojmowany w filozofii greckiej (jak i na gruncie *Septuaginty*) jako rzeczywistość Boska, ale zarazem ściśle powiązana ze światem – był zapewne w rozumieniu autora hellenistycznego najlepszą kategorią, którą można było wyrazić sposób wewnątrzświatowego działania radykalnie transcendentnego Boga. Tak więc na podstawie powyższych fragmentów – powstałych w różnych epokach, lecz opisujących to samo wydarzenie – można zaobserwować proces zbliżania się pojęć „*Logosu*” i „posłańca” (ἄγγελος). I tak: teologia żydowska, która chciała zerwać z antropomorficznymi przedstawieniami transcendentnego Boga, wprowadziła najpierw kategorię „posłańca”. „Posłaniec” był pojmowany jako wykonawca immanentnych aktów samego Boga. Hellenistyczny judaizm natomiast, który starał się wyrazić pewne partykularne kwestie historiozbawcze w bardziej uniwersalnym języku filozoficznym, zastąpił kategorię „posłańca” kategorią „*Logosu*”. Oba pojęcia bowiem, jak już to wyżej zostało pokazane, stosowane były w *Septuagincie* na określenie rzeczywistości z jednej strony transcendentnej i w jakiś sposób związanej z Boskością, z drugiej zaś immanentnej i wewnątrzświatowej.

Kategoria „posłańca” (ἄγγελος), odnosząca się pierwotnie do pozaświatowej istoty stworzonej przez Boga – mieszkańca „niebiańskiego dworu” – zyskała w tym procesie rozwoju idei nowe znaczenie: ziemskiej i osobowej reprezentacji samej Transcendencji. Abstrakcyjna

¹⁹⁵ Zob. paragraf 1 tego rozdziału: *Słowo Boga* (λόγος τοῦ θεοῦ).

kategoria *Logosu* natomiast, bardzo ściśle związana z transcendentnym Bogiem, zaczęła przybierać w *Septuagincie* coraz wyraźniejsze rysy bytu osobowego: różnego od Boga, działającego w świecie, choć nie pozbawionego Boskich atrybutów. W filozofii judaizmu hellenistycznego będzie można zaobserwować dalszą ewolucję obu kategorii. Filon z Aleksandrii, który w zasadniczy sposób rozbuduje judaistyczną angelologię, nazwie *Logos* Boga „Najstarszym z aniołów, jakby Archaniołem”¹⁹⁶. Św. Justyn natomiast będzie przekonywał swojego żydowskiego adwersarza – Tryfona – że w tych wszystkich miejscach, w których Biblia opisuje ukazanie się Anioła Jahwe, jest tak naprawdę mowa o Boskim *Logosie* – Jednorodzonym Synu Bożym – który objawiał się ludziom na długo przed swoim Wcieleniem.

¹⁹⁶ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De confusione linguarum*, 146.

ROZDZIAŁ IV

LOGOS FILONA Z ALEKSANDRII

«καθάπερ οὖν ἢ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἢ ἔχει τόπον ἢ τὸν θεῶν λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα· ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ' ἂν ἱκανὸς οὐ λέγω πάσας ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δέξασθαι τε καὶ χωρῆσαι;».

«Jak zatem zaplanowane w umyśle architekta miasto nie miało miejsca na zewnątrz, ale było utrwalone w jego duszy, tak samo świat złożony z idei nie miał gdzie indziej miejsca, lecz tylko w boskim *Logosie*, który to wszystko uporządkował. Jakie zresztą mogło być inne miejsce dla sił boskich, które byłoby odpowiednie, aby przyjąć i ogarnąć już nie powiem – wszystkie, ale chociażby jedną dowolną siłę w nienaruszonym stanie?».

FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 20-21

Dwie linie genetyczne ewolucji kategorii *Logosu*, przedstawione w poprzednich rozdziałach, łączą się w koncepcji filozofa żydowskiego pochodzenia – Filona z Aleksandrii (ok. 20 r. przed Chr. – 45 r. po Chr.). W charakterystyce jego doktryny podkreśla się zazwyczaj jej eklektyczny charakter. Dzięki starannemu wykształceniu¹ Filon – Żyd z diaspory aleksandryjskiej – czerpał z osiągnięć filozofii greckiej, bogactwa idei starotestamentalnych oraz umiejętnie wykorzystywał jedno i drugie w swoich dziełach filozoficznych i teologicznych. Jego koncepcja *Logosu* stanowi więc imponującą syntezę osiągnięć filozofów greckich oraz prawd objawionych w księgach biblijnych. Choć, jako gorliwy Żyd, Filon do końca pragnął pozostać wierny religii swych przodków, we wszystkich jego pismach w sposób bardzo wyraźny obecna jest próba pogodzenia i zespolenia żydowskiej wiary z grecką filozofią; albo też: próba przedstawienia prawd religii judaistycznej w uniwer-

¹ Euzebiusz z Cezarei podaje, iż Filon zdobył takie wykształcenie w filozofii i naukach wyzwolonych, że „podobno przewyższał wszystkich współczesnych głęboką znajomością filozofii platońskiej i pitagorejskiej”. Zob. EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, II, 4. 3, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 57. Choć Euzebiusz tego nie zaznacza, w pismach Filona oprócz filozofii platońskiej i pitagorejskiej można znaleźć także znaczne wpływy myśli Arystotelesa i stoików.

salnym języku filozoficznym. Zadanie to ułatwiła Filonowi *Septuaginta* – greckie tłumaczenie Biblii hebrajskiej – która, jak już to wyżej zostało pokazane, obfitowała w greckie pojęcia, znane skądinąd i stosowane w bardzo podobnych kontekstach również na gruncie filozofii greckiej.

Choć we wszystkich pismach Aleksandryjczyka odnajdziemy zawsze tezy tak filozoficzne jak i teologiczne, jego twórczość literacką zwykło się grupować w trzy działy tematyczne: 1° dzieła filozoficzne, 2° dzieła egzegetyczne oraz 3° dzieła historyczno-apologetyczne². Gdy uwzględnimy jednak współczesny stan badań nad myślą Filona, powyższa klasyfikacja jego pism okaże się tylko jednym z wielu stanowisk interpretacyjnych. Są bowiem interpretatorzy, którzy nie chcą widzieć w Filonie filozofa, inni stwierdzają, iż wprawdzie był on filozofem, lecz niezbyt oryginalnym, jeszcze inni natomiast uznają go za wybitnego egzegetę analizującego tekst biblijny w sposób filozoficzny i w celach filozoficznych³. Taka rozbieżność stanowisk powodowana jest faktem,

² Por. L. JOACHIMOWICZ, *Filon – filozof alegoryzujący. Wstęp*, w: FILON ALEKSANDRYJSKI, *Pisma*, tom 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 15.

³ W poniższym schemacie została przedstawiona klasyfikacja stanowisk interpretacyjnych myśli Filona:

Filon jest rozpatrywany jako	I. nie-filozof	1) doksograf	
		2) egzegeta tekstu biblijnego	
	II. filozof	1) formacji greckiej, zależny od:	a) pitagoreizmu
			b) platonizmu
			c) arystotelizmu
			d) stoicyzmu
			e) eklektyzmu
		2) formacji jurydycznej	a) w zupełności wywodzącej się z tradycji hebrajskiej
			b) w dużej mierze wywodzącej się z kultury hebrajskiej
	III. filozofujący egzegeta tekstu biblijnego, zasadniczo platonik, używający metody alegorycznej	oryginalny reformator kultury hebrajskiej w duchu filozoficznym (platonizujący) i w ten sposób twórca filozofii żydowskiej	

iż Filon nie pisał żadnych systematycznych dzieł ani też nie dbał o spójność swojej doktryny. Komentował po prostu tekst biblijny bądź ustosunkowywał się do pewnych zagadnień duchowych, wykorzystując przy tym (w mniejszym lub większym stopniu) dostępną mu wiedzę filozoficzną. Stąd też jego spuścizna literacka doczekała się licznych, często rozbieżnych, interpretacji⁴. W ostatnim półwieczu pojawiło się również wiele monumentalnych i niezwykle ważnych dzieł na temat myśli Filona⁵, ze względu jednak na specyficzny cel i ograniczone rozmiary tej pracy nie wszystkie interpretacje będą mogły tu być przedstawione. Rozdział ten będzie bowiem stanowił próbę syntezy najważniejszych elementów Filońskiej koncepcji *Logosu*, która przecież zajmuje centralne miejsce w jego rozbudowanej doktrynie. W szczególności sposób wyeksponowane tu jednak będą te idee, które pojawiły się już w myśli wyżej omówionych filozofów (rozdział I i II) oraz w *Sep-tuagincie* (rozdział III), jak i te, które pojawią się później, w teologii wczesnochrześcijańskiej. *Logos* Filona bowiem – jak pięknie to ujął Edmund Stein – to „roślina wyrosła na gruncie żydowsko-hellenistycznym pod wpływem słońca greckiej filozofii, korzeniami swymi sięgająca literatury późnobiajnej”⁶.

POR. G. REALE, *Il creazionismo come concetto-base e asse portante del pensiero di Filone di Alessandria*, w: R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989, s. 12.

⁴ Por. H. PIETRAS, *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, „Bibulanum” R. 2 (1991), s. 86.

⁵ Do najważniejszych dzieł dotyczących spuścizny Filona należą: H. A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. I i II, Cambridge-Massachusetts 1947; É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie*, Paris 1950; J. DANIELOU, *Philon d’Alexandrie*, Paris 1958; R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989; R. WILLIAMSON, *Jews in the Hellenistic World. Philo*, Cambridge 1989; D. T. RUNIA, *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers*, Leiden-New York-Köln 1995; D. T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Milano 1999; M. HADAS-LEBEL, *Philon d’Alexandrie – Un penseur en diaspora*, Fayard 2003.

⁶ E. STEIN, *Filon z Aleksandrii. Człowiek, dzieła i nauka filozoficzna*, Warszawa 1931, s. 94.

Dla porządku, poniższe analizy podzielone zostaną na trzy grupy zagadnień związanych z *Logosem*: 1° *Logos* a Bóg; 2° *Logos* a stworzenie; 3° *Logos* a zbawienie. Podział ten związany jest z mediopłatońskim (ale także – biblijnym) schematem „wyjścia i powrotu” stworzenia do Boga. Już na podstawie powyższego podziału można wyraźnie dostrzec, jak ważne miejsce zajmuje kategoria *Logosu* w doktrynie Filona.

1. *Logos* a Bóg

Filońska nauka o *Logosie* w sposób ścisły związana jest z jego koncepcją Absolutu. Niezależnie od tego, czy uznamy Aleksandryjczyka za filozofa, czy też tylko za egzegetę tekstu biblijnego, jego filozoficzne wykształcenie, a zapewne i afirmacja filozofii, w wyraźny sposób wpłynęły na to, co jako wyznawca judaizmu mówił o Bogu Jedynym. Potrafił bowiem kwestionować atrybuty Boga obecne w tekście Biblii, uznając je jedynie za zwykłe antropomorfizmy⁷. Tylko umysł oświecony przez filozofię jest w stanie dostrzec – sądził Filon – że Bóg nie może posiadać tego typu atrybutów, gdyż wszystkie są jedynie nałożonymi na Niego ludzkimi pojęciami⁸. Jeśli więc Biblia stwierdza, że „Bóg nie jest jak człowiek”, to wypowiada „najpewniejszą praw-

⁷ Pogląd ten nie wynika z ignorancji Pisma Świętego czy jawnego sprzeciwu wobec religii żydowskiej, lecz jest skutkiem alegorycznej metody badania Biblii, jaką stosuje Filon. Metoda ta była znana i wykorzystywana już przez stoików w interpretacji pism filozoficznych oraz mitów. Szerzej o tym pisze H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. I, s. 115 i następne oraz É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques...*, dz. cyt., s. 35 i następne.

⁸ Por. L. JOACHIMOWICZ, *Filon – filozof alegoryzujący*, dz. cyt., s. 17. Typowo „żydowska”, a więc dosłowna, interpretacja tekstów mówiących o Bogu wydawała się mu naiwna, a wręcz gorsząca. Nie tylko filozofia, lecz także cała wiedza świecka powinna służyć, według niego, właściwej interpretacji i rozumieniu Pism. Dlatego też w swoich wnikliwych badaniach nad Biblią wykorzystywał takie nauki jak: arytmetyka, muzyka, fizyka, astronomia czy symbolika liczb. Por. także S. WIELGUS., *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990, s. 31 i następne.

dę”. Jeśli zaś mówi, że „jest jak człowiek”, to czyni to w tym celu, by pouczyć nieoświeconych⁹, których Filon nazywa „przyjaciółmi ciała”.

Otóż jedni ludzie z natury są przyjaciółmi duszy, inni zaś przyjaciółmi ciała. Przyjaciele duszy tedy, którzy mogą obcować z istotami umysłowymi i niecielesnymi, nie łączą Bytu z żadnym wyobrażeniem istot zrodzonych, lecz postawiwszy Go ponad wszelką jakością – gdyż jedynym sposobem na to, aby zrozumieć Jego stan najwyższego szczęścia, było poznanie Jego nagiej substancji pozbawionej wszelkich atrybutów – przyjęli istnienie jako Jego jedyne wyobrażenie, nie przypisując Mu żadnej postaci¹⁰.

Bóg więc nie tylko nie posiada żadnych „cielesnych” atrybutów, lecz także nie podpada pod żadną ludzką kategorię. Uznanie Go za „nagą substancję” czy też za samo „istnienie” jest, jak wynika z powyższego tekstu, jedynie „wyobrażeniem” ludzi, których Filon określa mianem „przyjaciół duszy”. Jest to wyobrażenie doskonalsze od „cielesnych” przedstawień, lecz pozostaje tylko ludzkim wyobrażeniem. Choć jest prawdą stwierdzenie, iż Bóg jest czysty, niezmienny, że jest Dobrem i Pięknem, to jednak – dodaje Filon – „jest On w najwyższym stopniu czysty i niezmienny, lepszy od cnoty, lepszy od wiedzy i lepszy od samego dobra i piękna”¹¹. Bóg bowiem jest całkowicie transcendentny. Jest ponad wszelką substancją. Jest nawet ponad Jednem i Monadą¹², co znaczy, że nie można o Nim myśleć jako o pierwszym ani nawet jako o jednym z bytów (w sensie bytów stworzonych), On bowiem nie należy do porządku tego świata.

⁹ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quod Deus sit immutabilis*, 53-54. [Tytuły pism Filona, zgodnie z przyjętą w literaturze przedmiotu zasadą, będą tu podawane w języku łacińskim wraz z ustaloną już numeracją. Cytaty przytaczane w języku polskim będą pochodzić z polskich przekładów pism Filona zawartych w: FILON ALEKSANDRYJSKI, *Pisma*, tom 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986 oraz FILON ALEKSANDRYJSKI, *Pisma*, tom 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.]

¹⁰ FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quod Deus sit immutabilis*, 55.

¹¹ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 8.

¹² FILON ALEKSANDRYJSKI, *De vita contemplativa*, 2; *De praemiis et poenis, de execrationibus*, 40; *Quaestiones in Genesim*, IV. 110. Mówiąc, że Bóg jest ponad Monadą

Bóg jednak pozostaje Bytem w ścisłym tego słowa znaczeniu, gdyż – jak wynika z powyższego fragmentu – to właśnie do Jego natury należy istnienie. W innym miejscu powie Filon, że Bóg jest jedynym naprawdę istniejącym Bytem (ἐνός ὄντως ὄν)¹³. On też jest Tym, który sprawia, że wszystkie inne byty istnieją. Ponieważ od Boga zależy cała rzeczywistość stworzona, a On sam do niej nie należy, wszelka próba pojęciowego opisu Jego natury musi zakończyć się fiaskiem¹⁴. Na poparcie tej epistemologicznej tezy Filon przytacza argumenty biblijne. W Księdze Wyjścia – zauważa – kiedy Mojżesz pragnie poznać imię Boga, Bóg wcale mu go nie objawia, jak sądzą niektórzy. Stwierdza jedynie: „Ja jestem, który jestem” (ἐγώ εἰμι ὁ ὢν), co jest równoznaczne z powiedzeniem: „Moją naturą jest być, a nie być opisanym przez imię”¹⁵. Pewna swoista – nazwijmy ją „ontoteologiczną” – interpretacja tekstu biblijnego doprowadza więc Filona do konstatacji filozoficznych¹⁶. Ponieważ do natury Boga – w odróżnieniu od natury tego, co stworzone – należy istnienie, jest On radykalnie różny od stworzeń. Konsekwencją zaś transcendencji ontologicznej musi być według Filona transcendencja epistemologiczna¹⁷. Nie można bowiem poznać i adekwatnie opisać tego, co nie należy do porządku stworzenia:

dą i Jednem Filon chce podkreślić, iż Bóg nie jest pierwszym z szeregu bytów, gdyż On do tego szeregu nie należy. O różnych interpretacjach tekstów Filona dotyczących tego określenia Boga piszą: H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. II, s. 101 i następne oraz R. RADICE, *Platonismo...*, dz. cyt., s. 255 i następne.

¹³ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De virtutibus*, 40.

¹⁴ Według Filona Boga można poznać drogą rozumu, jako niewidzialną Przyczynę świata. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De decalogo*, 59. Jego istota pozostaje jednak zakryta dla ludzkiego umysłu, ze względu na Jego radykalną transcendencję.

¹⁵ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De mutatione nominum*, 11.

¹⁶ Nie trzeba tu zbytnio dowodzić, iż owa „ontoteologiczna” interpretacja Biblii stała się możliwa dzięki *Septuagincie*, z której korzystał Filon. Słowo „Jahwe” rzeczywiście mogło funkcjonować w języku hebrajskim jako imię własne Boga Izraela. W języku greckim zostało ono przetłumaczone jako zdanie: ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. Taka translacja dawała już o wiele szersze pole możliwości interpretacyjnych.

¹⁷ Innym argumentem skrypturystycznym, potwierdzającym tezę o radykalnej transcendencji epistemologicznej Boga, jest dla Filona drugie przykazanie dekalogu wyra-

Bóg nie jest jak człowiek, jak niebo, ani jak świat; stworzenia te bowiem mają swoje cechy i podpadają pod zmysły, Boga natomiast nie można ogarnąć nawet rozumem, wyjąwszy jedną Jego cechę – istnienie. Jedyne bowiem, co wiemy o Nim, to to, że istnieje, a poza tym nic o Nim nie wiemy¹⁸.

Formułując swą naukę o Bogu zupełnie transcendentnym, Filon musi jednak uporać się z problemem Jego immanencji, o której mówi przecież Biblia. Bóg bowiem nie tylko stworzył różny od siebie świat, lecz także w tym świecie działa i na różne sposoby objawia się człowiekowi. Ponieważ koncepcja radykalnej transcendencji wyklucza nawet najmniejszą styczność Absolutu z tym, co materialne¹⁹, Filon wprowadza kategorię „mocy” (δυνάμεις), poprzez które Bóg będzie mógł działać w świecie i wpływać na jego historię²⁰. Moce (potęgi) są przejawem aktywności Boga. Ponieważ Bóg jest nieskończony, także i przejawy Jego aktywności są nieskończone. *Logos* jest właśnie jedną z takich mocy, która odpowiada aktywności Boskiego myślenia²¹.

żone w Wj 20,23. Filon tak je komentuje: „Jest powiedziane również na innym miejscu: „Nie będziecie czynić obok Mnie bogów srebrnych ani bogów złotych nie będziecie sobie czynić”. Kto sądzi, że Bóg ma jakąś szczególną własność albo że nie jest jeden, albo nie jest niezrodzony, nieskazitelny, niezmienny, ten wyrządza krzywdę sobie, nie Bogu, ponieważ jest powiedziane: «Nie będziecie czynić». **Trzeba wierzyć, że Bóg nie należy do żadnej kategorii jakości, że jest jeden, nieskazitelny, niezmienny, a kto nie myśli w ten sposób, napelnia swą duszę kłamstwem i bezbożnym mniemaniem**”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, I. 51. Niemożność formułowania jakichkolwiek pozytywnych tez dotyczących transcendentnego Boga jest więc nie tylko postulatem filozoficznym, lecz także wymogiem religijnym wyrażonym w dekalogu.

¹⁸ FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quod Deus sit immutabilis*, 62.

¹⁹ „Nawet cały świat – powiada Filon – nie jest godny być miejscem pobytu i zamieszkania dla Boga. On bowiem jest sam dla siebie miejscem, jest sam pełny siebie i sam dla siebie wystarczający, napelnia i ogarnia inne istoty w ich nędzy, pustce i próżni, a jego samego nie ogarnia żadne stworzenie, ponieważ on jest Jeden i wszystko”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, I. 44.

²⁰ Por. L. JOACHIMOWICZ, *Filon – filozof alegoryzujący*, dz. cyt., s. 20.

²¹ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom IV: *Szkoły epoki cesarstwa*, Lublin 1999, s. 305.

Można więc postawić tezę, iż Filońska koncepcja *Logosu* jest teoretycznym konstruktem, zbudowanym na podstawie alegorycznej interpretacji Pisma Świętego, który wypełnia „lukę” między koncepcją radykalnie transcendentnego Boga a koncepcją świata, w którym ów Bóg „musi” w jakiś sposób działać. Jest to postulat filozoficzny, choć poparty licznymi argumentami skrypturystycznymi²².

Logos jest jednak czymś więcej niż tylko jedną z Boskich mocy działających w świecie. W niektórych pismach jawi się On jako źródło wszystkich innych mocy, jako moc najwyższa²³, jako Byt Boski, lecz różny od Boga²⁴, a niekiedy nawet jako tożsamy z Boskim Umysłem²⁵. Choć powyższe wypowiedzi dotyczące *Logosu* mogą wydawać się sprzeczne, a niekiedy podważające radykalny monoteizm judaistyczny, Filon stara się usilnie pozostać wierny religii swoich ojców i godzić jej prawdy z wymogami rozumu filozofującego. Mając więc oparcie w tekście biblijnym, Filon stwierdza jednoznacznie, iż jedynie wieczny i niestworzony jest Bóg²⁶. Świat natomiast – w odróżnieniu od tego, co twierdzą inni filozofowie – powstał według Filona w wyniku wolnego i stwórczego aktu tego jedynie naprawdę istnieją-

²² Jednym z argumentów skrypturystycznych na istnienie *Logosu* jako pośrednika między transcendentnym Bogiem a światem stworzonym jest dla Filona pojawienie się liczby mnogiej w tekstach Pisma Świętego, w których Bóg mówi o sobie: „Rzekł Bóg: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz i według naszego podobieństwa. Uczyńmy* – zauważy Filon – wskazuje oczywiście na liczbę mnogą. Innym razem czytamy: *Bóg rzekł: Oto Adam stał się jak jeden z nas ponieważ poznał dobro i zło*. Także tutaj: *jak jeden z nas* nie dotyczy tylko jednego, lecz więcej osób”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De confusione linguarum*, 169. Por. także *De opificio mundi*, 72-75.

²³ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quaestiones in Exodum*, II. 68; *De cherubim*, 27. O relacjach pomiędzy *Logosem* a innymi mocami oraz o klasyfikacji potęg pisze szerzej H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. I., s. 224 i następne.

²⁴ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, II. 86.

²⁵ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 20 i 24.

²⁶ „Żadne bowiem stworzenie nie jest naprawdę Bogiem, ale jest nim tylko w mniemaniu ludzkim, ponieważ brak mu najkonieczniejszej własności, jaką jest wieczność”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De virtutibus*, 65.

cego i wiecznego Bytu²⁷. Ze względu jednak na transcendencję Absolutu Aleksandryczyk nie przystaje na to, aby Bóg mógł wchodzić w jakiegokolwiek relacje z materialną rzeczywistością. Stworzenie świata dokonało się więc według Filona za pośrednictwem *Logosu*. I w tym jednak miejscu jego doktryny pojawia się poważna aporia. Przed stworzeniem świata bowiem – jak poucza Pismo i o czym jest przekonany również Filon – istniał jedynie sam Bóg²⁸. *Logos* więc, jeśli jest bytem różnym od Boga, nie może być wieczny i niestworzony tak jak On. Jeśli zaś *Logos* jest tożsamy z Bogiem, to zgodnie z wcześniejszymi aksjomatami nie powinien wchodzić w kontakt z materialną rzeczywistością.

Jaki jest więc status ontologiczny *Logosu* Boga stwarzającego świat? Jaka jest Jego relacja do Absolutu i stworzenia? Z odpowiedzią na te pytania zmagало się wielu interpretatorów myśli Filona. Spójną i wyczerpującą interpretację tej kwestii przedstawił H. A. Wolfson w swej monumentalnej pracy: *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*²⁹. Utrzymuje on, iż Filon rozważa *Logos* na trzech etapach Jego egzystencji: w pierwszym *Logos* jest tożsamy z Umysłem Boga; w drugim – jest tym, co powstaje w wyniku myślenia, a więc sumą idei i przedmiotem myślenia Boga;

²⁷ „Niektórzy ludzie, bardziej podziwiając świat niż Stwórcę świata, twierdzili, że świat jest niestworzony i wieczny, natomiast samemu Bogu przypisywali w bezbożny sposób całkowitą bezczynność. A tymczasem przeciwnie, powinni podziwiać potęgę Boga jako Stwórcy i Ojca, a świata nie wywyższać nadmiernie”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 7.

²⁸ „Fakt, że Bóg jest sam, można również rozumieć w tym sensie, że ani przed powstaniem świata nie było czegoś przy Bogu, ani że od chwili powstania świata nie istnieje jakaś rzecz obok Niego, ponieważ Bóg niczego absolutnie nie potrzebuje”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, II. 2; „Nikt jednak nie pomagał Bogu, bo też i nikt jeszcze nie istniał, ale sam Bóg naradzał się z sobą [...]”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 23.

²⁹ Zob. H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. I i II. Choć nie wszyscy komentatorzy zgadzają się z jego interpretacją, warto zaznaczyć, że jest ona solidnie ugruntowana w tekstach źródłowych i opiera się na całej spuściźnie Filona – nie zaś tylko na wybranych jego dziełach.

w trzecim – *Logos* jest immanentną siłą działającą w świecie³⁰. Dwa pierwsze etapy dotyczą rzeczywistości sprzed stworzenia świata, trzeci natomiast odnosi się do czasu, który rozpoczął się już po akcie stworczym. Zanim bowiem Bóg powołał do istnienia świat, twierdzi Filon, stworzył najpierw w swoim Boskim Umyśle świat idei (κόσμος νοητός). Idee te stanowiły inteligibilne³¹ odpowiedniki rzeczy, które miały być stworzone. Ów κόσμος νοητός, choć nie był już tożsamy z Bogiem, znalazł swe miejsce w Boskim *Logosie*:

Jak zatem zaplanowane w umyśle architekta miasto nie miało miejsca na zewnątrz, ale było utrwalone w jego duszy, tak samo świat złożony z idei nie miał gdzie indziej miejsca, lecz tylko w boskim *Logosie*, który to wszystko uporządkował. Jakże zresztą mogło być inne miejsce dla sił boskich, które byłyby odpowiednie, aby przyjąć i ogarnąć już nie powiem – wszystkie, ale chociażby jedną dowolną siłę w nienaruszonym stanie? Jedna przecież jest siła boska stwarzająca świat i ma swoje źródło w prawdziwym dobru. Jeśli bowiem ktoś chce zbadać, jaka była przyczyna powstania świata, to wydaje mi się, że nie rozminie się z celem, jeśli powie to, co powiedział jeden z dawnych ludzi³², że mianowicie Ojciec i Stwórca jest dobry³³.

³⁰ Zob. H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. I., s. 226-252.

³¹ „Inteligibilny” (νοητός) znaczy dla Filona tyle, co „niecielesny” i „niezmysłowy” – to znaczy niepoznawalny drogą zmysłów, lecz drogą rozumu. W innym miejscu ów inteligibilny świat (κόσμος νοητός) Filon określa za Platonem jako: ἰδεῶν πολιτεία a więc „państwo idei”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De gigantibus*, 61. Por. *De opificio mundi*, 24-26; 35-36.

³² Por. PLATON, *Timajos*, 29 E.

³³ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 20-21: καθάπερ οὖν ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ’ ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ’ ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἢ ἔχει τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα· ἐπεὶ τίς ἂν εἴη τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος ἕτερος, ὃς γένοιτ’ ἂν ἱκανὸς οὐ λέγω πάσας ἀλλὰ μίαν ἄκρατον ἡντινοῦν δέξασθαι τε καὶ χωρῆσαι; δύναμις δὲ καὶ ἡ κοσμοποιητικὴ πηγὴν ἔχουσα τὸ πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθόν. εἰ γάρ τις ἐθελήσειε τὴν αἰτίαν ἧς ἕνεκα τόδε τὸ πᾶν ἐδημιουργεῖτο διερευνᾶσθαι, δοκεῖ μοι μὴ διαμαρτεῖν σκοποῦ φάμενος, ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἰπέ τις, ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητήν.

W powyższym fragmencie *Logos* w wyraźny sposób został utożsamiony z Boskim Umysłem (w sensie Arystotelesowskiego *nousu*). Ponieważ Bóg jest Umysłem absolutnie prostym i niezłożonym, przed stworzeniem świata nie mógł On myśleć niczego poza sobą samym, a dokładniej: poza swoją istotą, którą jest istnienie³⁴. Kiedy zaś podjął decyzję, by stworzyć świat³⁵, powołał najpierw do istnienia, „niczym projekt w umyśle architekta”, świat idei. Od tego momentu przedmiotem Jego myślenia mogły stać się także inne byty – byty inteligibilne, które znalazły swe miejsce, jak powiada Filon, w Boskim *Logosie* – a więc w Umyśle samego Boga. Ponieważ nie ma tu mowy o stworzeniu *Logosu*, lecz o pewnym „miejscu (τόπος)³⁶ w Bogu”, które w pewnym momencie zostało „wypełnione” ideami, można wnioskować, iż *Logos* przed stworzeniem świata inteligibilnego był tożsamy z Bogiem. Nie było bowiem wówczas żadnego innego bytu, który mógłby myśleć Bóg, poza Nim samym. *Logos* więc, jako tożsamy z Boskim Umysłem, nie różnił się, przed powstaniem świata idei, od Boga, lecz był identyczny z Jego istotą³⁷.

W tym samym jednak fragmencie dzieła Filona jest równocześnie mowa o drugim etapie egzystencji *Logosu*. Stworzony bowiem świat idei (κόσμος νοητός) nie jest już tożsamy z Boskim Umysłem – czyli z Jego istotą, lecz będąc bytem różnym od Boga, staje się przedmiotem Jego myślenia. Także ów przedmiot Boskich myśli nazywa Filon *Logosem*. Idee, które składają się na κόσμος νοητός, nie są bowiem

³⁴ Por. fragment cytowany wyżej: FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quod Deus sit immutabilis*, 55.

³⁵ W tym miejscu Filon odchodzi od Arystotelesowskiego pojęcia Absolutu jako samomyślącej się myśli: ἡ νοήσεως νόησις (Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, L, 1074 b, 30-35), lecz opiera się na danych biblijnych – to znaczy na prawdzie o autonomicznym i dobrowolnym zamyśle Boga dotyczącym stworzenia świata.

³⁶ W wyżej cytowanym tekście greckim zostały wyróżnione dwa fragmenty, w których pojawia się termin τόπος. W pierwszym przypadku oznacza miejsce (= umysł), którym jest Boski *Logos* (θεῖον λόγον); w drugim miejsce Boskich sił (τῶν δυνάμεων αὐτοῦ τόπος), których źródłem jest *Logos*.

³⁷ Por. H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. I, s. 231.

rozproszone, lecz stanowią byt w sensie kolektywnym. Filon powie o Nim, iż jest to byt oddzielony (ἐξάιρετος)³⁸. W Boskim *Logosie* zostaje więc najpierw utworzony i wykończony odpowiednik świata „zmysłowego” – świat inteligibilny. I ten właśnie, stworzony przez Boga, niematerialny świat idei – jako byt oddzielony – stanowi drugi etap egzystencji *Logosu*:

- W ten zatem sposób niematerialny świat (ἀσώματος κόσμος) został wreszcie stworzony i wykończony w boskim *Logosie* (ἐν τῷ θεϊῷ λόγῳ), a według jego wzoru powstał następny w doskonałej postaci świat dostrzegalny zmysłami³⁹.
- Świat umysłowy (κόσμος νοητός) nie jest czymś innym niż *Logosem* Boga (θεοῦ λόγος), już w samym Jego akcie stworzenia, ponieważ również umysłowe miasto nie jest niczym innym niż pomysłem architekta już w chwili, kiedy planuje budowę miasta⁴⁰.

Logos jako κόσμος νοητός nie jest już tożsamy z Bogiem, gdyż został stworzony, można go jednak wciąż nazywać *Logosem*, gdyż jest bytem umysłowym oraz pochodną (obrazem⁴¹) istoty Boga: nie składa się przecież nań nic innego jak tylko myśli (idee) samego Boga. Na drugim etapie swojej egzystencji *Logos* stanowi więc inteligibilny i kolektywny byt, który powstał w Boskim Umyśle jeszcze przed stworzeniem świata. Dlatego też nazwie Go Filon bytem „najstarszym” (πρεσβύτατος) i „najogólniejszym” (γενικώτατος) ze wszystkiego, co istnieje

³⁸ „Ten dzień [dzień w którym powstał *Logos*] obejmuje świat umysłowy, oddzielony (περιέχει γὰρ τὸν νοτὸν κόσμον ἐξάιρετον). Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 15

³⁹ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 36.

⁴⁰ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 24.

⁴¹ „*Logos* jest obrazem Boga, przez którego wszystko zostało stworzone”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De specialibus legibus*, I. 24: λόγος δ' ἐστὶν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο. „W pojęciu «obrazu» – zauważa Osmański – zawarta jest jednocześnie odrębność i podobieństwo. Odrębność wynika z różności ontycznej obrazu i jego wzoru. Podobieństwo natomiast istnieje ze względu na swoją podstawę czy kryterium”. Zob. M. OSMAŃSKI, *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001, s. 39.

je”⁴². W innym miejscu przyrówna On ten stworzony *Logos* do księgi, „w której są zapisane i wyryte ukształtowania innych bytów”⁴³. Powie również, że ów świat pomyślany (*Logos*) to „pieczęć prawzorów” lub „idea idei” (ἰδέα τῶν ἰδεῶν)⁴⁴, albo też, że *Logos* stworzony to „boga-ta i złożona jedność miriad idei”⁴⁵.

Jako tożsamy z Boskim Intelpektem *Logos* jest wieczny i jest Bogiem. Jako suma idei zrodzona przez Boski Intelpekt tuż przed powstaniem świata *Logos* jest jednym (jednakże najogólniejszym i najdoskonalszym) ze stworzeń. Choć Filon nie napisał żadnego systematycznego traktatu na temat rodzenia się *Logosu* Boga, to na podstawie wyżej cytowanych fragmentów, pochodzących z różnych dzieł, można stwierdzić, iż interpretacja H. A. Wolfsona, przyjmująca istnienie dwóch przedświatowych etapów egzystencji *Logosu*, zyskuje potwierdzenie w wielu tekstach źródłowych. Dodatkowym argumentem przemawiającym za taką właśnie interpretacją jest dystynkcja językowa, którą stosuje Aleksandryjczyk w odniesieniu do tych dwóch etapów egzystencji. Kiedy bowiem mówi o *Logosie* tożsamym z Umysłem Boga (etap I), używa wyrażenia θεῖος λόγος⁴⁶, kiedy natomiast mówi o *Logosie* jako stworzonym przez Boga świecie idei (etap II), posługuje się wyrażeniem λόγος θεοῦ⁴⁷. Wyrażenie przymiotnikowe (θεῖος λόγος) może sugerować, iż jest tu mowa o *Logosie* w sensie Boskiego atrybutu. Wyrażenie dopełnieniowe natomiast (choć nie w każdym przypadku w grece) może wskazywać na to, iż *Logos*, choć wprawdzie jest Bogu podporządkowany, to jednak nie jest z Nim identyczny.

⁴² Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, III. 175.

⁴³ FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, I. 19.

⁴⁴ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 25: τὸ παράδειγμα, ἀρχέτυπος ἰδέα τῶν ἰδεῶν ὁ θεοῦ λόγος.

⁴⁵ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De sacrificiis Abelis et Caini*, 83: ὁ τιμιώτερος χρυσοῦ λόγος ποικίλμα ὧν ἐκ μυρίων ἰδεῶν ἐπαινετῶς τελεσιουργεῖται. Inne teksty, w których Filon utożsamia Boski *Logos* z κόσμος νοητός, omawia H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. I, s. 232 i następne.

⁴⁶ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 20; 36.

⁴⁷ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 24; 25; *Legum allegoriae*, I. 19; II. 86; III. 175.

Relację, jaka zachodzi między *Logosem stworzonym* (λόγος θεοῦ) a Bogiem można więc porównać do relacji, zachodzącej między tym, co powiedziane a mówiącym⁴⁸, z tym jednak zastrzeżeniem, że w *Logosie* Bóg nie wypowiada jedynie jednej z wielu prawd, lecz wszystko to, co zostało pomyślane przez Absolutny Umysł (θεῖος λόγος = νοῦς). W *Logosie* więc Bóg wypowiada samego siebie. Owa wypowiedź jest początkiem nowego, wciąż jeszcze przedświatowego, lecz już stworzonego bytu – bytu „niematerialnego”, „najstarszego” – jak powiada Filon – i „najogólniejszego”. Byt ten (λόγος θεοῦ) staje się początkiem egzystencji wszystkich innych bytów pomyślanych przez Boga. Ponieważ, jak już to wyżej zostało powiedziane, Bóg jest jedynym Bytem naprawdę istniejącym, również Jego *Logos*, jako najdoskonalszy obraz Boskiej egzystencji i źródło istnienia wszelkich innych stworzeń, można określać jako Byt istniejący, jednakże na drugim miejscu po Bogu, inne rzeczy natomiast istnieją przez *Logos*⁴⁹.

Filońska koncepcja *Logosu*, jak już teraz nietrudno zauważyć, odwołuje się zarówno do osiągnięć filozofów greckich, jak i do wielu idei *Septuaginty*. Teorię o niematerialnym świecie idei zaczerpnął Filon z pewnością od Platona, którego, jak pisze Euzebiusz, był wybitnym znawcą⁵⁰. Platon jednakże pisał w swym *Timajosie* o ideach jako o bytach wiecznych i niezrodzonych⁵¹. Filon natomiast, ponieważ nie chciał przystać na to, aby obok transcendentnego i jedynie wiecznego Boga istniały inne „współwieczne” byty, uznał inteligibilny świat idei za

⁴⁸ Por. K. KŁOSKOWSKI, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii i w Hymnie Prologu Czwartej Ewangelii*, „Studia Gdańskie” VI (1986), s. 321.

⁴⁹ „Najwyższym rodzajem rzeczy jest Bóg, a po Nim na drugim miejscu – boski Logos (λόγος θεοῦ). Wszystkie inne rzeczy istnieją tylko pozornie, faktycznie zaś są równe nicości”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, II. 86. Tłumacz powyższego cytatu nie uwzględnił w swym tłumaczeniu Filonowej dystynkcji na θεῖος λόγος i λόγος θεοῦ. Dlatego też, choć kontekst powyższego fragmentu tekstu wskazuje na to, iż jest w nim mowa o *Logosie stworzonym* (λόγος θεοῦ), użył przymiotnika „boski” – stosowanego przez Filona na określenie *Logosu niestworzonego* (θεῖος λόγος).

⁵⁰ Zob. EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna...*, dz. cyt., II, 4. 3.

⁵¹ Zob. PLATON, *Timajos*, 29 A; 55 A.

stworzony⁵². Ponadto usytuował go w *Logosie* Boga, o którym twierdził, iż został stworzony jednego dnia, jako prawzór i doskonały model mającego powstać świata⁵³. Na potwierdzenie tych właśnie tez Filon nie szukał już argumentów w pismach filozofów, lecz w Biblii. Tu bowiem, o czym już była mowa w poprzednim rozdziale, odnajdował całą gamę tekstów mówiących o rozlicznych funkcjach Boskiego *Logosu*, a także wiele poematów opowiadających o preegzystencji jakiejś tajemniczej istoty, która towarzyszyła Bogu w dziele stworzenia świata⁵⁴. Tak więc w biblijnych opisach *Logosu* i Mądrości (σοφία θεοῦ), posiadających hipostatyzujący charakter – zwłaszcza w znanej Filonowi *Septuagincie* – znalazł filozof z Aleksandrii punkt styczny między filozoficznymi teoriami dotyczącymi powstania świata a prawdami zawartymi w przekazie biblijnym:

- Któryś z członków chóru Bożego przedstawia mądrość, która tak mówi o sobie samej: „Bóg stworzył mnie jako najpierwsze ze swoich dzieł i przed wiekami mnie ustanowił”⁵⁵. Było bowiem rzeczą konieczną, aby wszystko, co się urodziło, młodsze było od matki karmicielki wszystkich rzeczy⁵⁶.
- „Z Edenu – jest powiedziane – wychodziła rzeka dla nawodnienia ogrodu”. Tą rzeką jest cnota ogólna, czyli moralne dobro. Wychodzi ona z Edenu, czyli z mądrości Boga, a jest nią Boski Logos (τῆς

⁵² „Wieczność” bowiem i „niestworzonność” – o czym już była mowa wyżej – były dla niego atrybutami, które przynależały jedynie transcendentnemu i jednemu Bogu. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 7; *De virtutibus*, 65. Boska wszechprzyczynowość natomiast, którą teologia żydowska przypisywała jednemu Bogu, była dla Filona kolejnym argumentem, aby przed stworzeniem świata nie przyjmować istnienia żadnej innej – choćby nawet wzorczej – przyczyny poza Bogiem samym. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 23; *Legum allegoriae*, II. 2. Por. G. VON RAD, *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986, s. 226 i następna oraz rozdział III tej pracy.

⁵³ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 15-20.

⁵⁴ Zob. paragraf *Logos a Mądrość Boga* (σοφία τοῦ θεοῦ) rozdziału III tej pracy.

⁵⁵ Por. LXX: Prz 8,22.

⁵⁶ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De ebrietate*, 31.

τοῦ θεοῦ σοφίας ἢ δὲ ἐστὶν ὁ θεοῦ λόγος), gdyż przez niego jest stworzona cnota ogólna⁵⁷.

W obu powyższych fragmentach w wyraźny sposób widać, jak Filon utożsamia *Logos* Boga (λόγος θεοῦ) z Bożą Mądrością (σοφία θεοῦ). Przytacza fragment Pisma Świętego (Prz 8,22), w którym jest mowa o preegzystencji Mądrości oraz stwierdza, iż – podobnie jak *Logos* – jest ona „najstarszym” i prawdopodobnie również „najogólniejszym”⁵⁸ z bytów stworzonych przez Boga⁵⁹.

Boską Mądrość – jak to zauważają badacze myśli Filona – która w tekstach Aleksandryjczyka staje się synonimem *Logosu*, również można rozpatrywać na trzech etapach jej egzystencji: dwóch „przedświatowych” i jednym „wewnątrzświatowym”. Będąc Intelktem (νοῦς) Boga jest wieczna⁶⁰. Jako stworzona przed powstaniem świata natomiast, jest pełnią Boskich mocy (δυνάμεις) i idei (ἰδέας)⁶¹. Po dokonaniu zaś aktu twórczego, w którym podobnie jak *Logos* pełni aktywną funkcję, działa w świecie i pośredniczy w relacjach między Bogiem a stworzeniem⁶².

⁵⁷ FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, I. 65.

⁵⁸ Gdyż w poetycki sposób określa ją jako „Matkę i karmicielkę” wszystkich rzeczy. W innym miejscu natomiast Filon powie, iż Mądrość – podobnie jak *Logos* – jest „obrazem Boga”, a więc sumą wszystkich pomyślanych przez Niego idei. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, I. 43.

⁵⁹ Co do innych miejscach, w których Filon utożsamia *Logos* z Mądrością, zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De virtutibus*, 62; *Legum allegoriae*, I. 43-45. Szerzej na temat relacji zachodzących między *Logosem* i Mądrością pisze H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. I, s. 254 i następne.

⁶⁰ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, I. 43; *Quod Deus sit immutabilis*, 92.

⁶¹ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, II. 86.

⁶² Por. H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. I, s. 254-255: „With his substitution of the scriptural term Logos for the term Nous, it was quite natural for Philo to use also the term Wisdom as equivalent of Logos. For this he had the example of Scripture, where the term wisdom is used in almost all the senses that the term Word is used, and like the Word of God, Wisdom is said to be that by which God established the world; it is in Wisdom that all the works of God in the world are performed; it is imparted to

Na podstawie niektórych tekstów Filona można jednak odnieść wrażenie, iż wprowadza on wyraźną dystynkcję między Mądrością a *Logosem* Boga. W *Legum allegoriae* uznaje na przykład Mądrość za najwyższą i pierwszą z Boskich potęg⁶³, natomiast w *De somniis* stwierdza, iż „Logos wypływa z Mądrości, jako ze swojego źródła”⁶⁴. Sformułowania te skłoniły niektórych badaczy do postawienia tezy, iż Filon nie tylko odróżnia *Logos* od Mądrości, lecz także wprowadza między nimi pewną hierarchię: „Koncepcja planu świata istniejąca w Bogu – zauważa K. Kłoskowski – jest wcześniejsza pod względem czasowym od zaistnienia Logosu. Pomysł stworzenia świata istniał w Bogu w zakrytej, bytowej formie jako Mądrość”⁶⁵. Rolę *Logosu* natomiast oraz Jego stosunek do Mądrości (strumień do źródła) najtrafniej obrazuje według niego następujący tekst: „On [Logos] jest z Boga Ojca, jest Ojcem wszystkiego, z Matki Mądrości, przez którą wszystko zostało stworzone”⁶⁶. Powyższe cytaty jednak, czego nie dostrzega Kłoskowski, mogą odnosić się do *Logosu*, rozważanego na różnych etapach swojej egzystencji. Porównując *Logos* na trzecim

man by God; it is personified; and by the time of Philo it is already identified with the revealed Law and with the Word of God”.

Zgodnie ze swoją interpretacją, podobnie jak w *Logosie*, Wolfson wyróżnia także dwa „przedświatowe” etapy egzystencji Mądrości: „Wisdom, then, is only another word for Logos, and it is used in all the senses of the term Logos. Both these terms mean, in the first place, a property of God, identical with His essence, and, like His essence, eternal. In the second place, they mean a real, incorporeal being, created by God before the creation of the world. Third, as we shall show, Logos means also a Logos immanent in the world, and so we may assume, wisdom could also have been used by Philo, even though he does not explicitly use it in that sense. Fourth, both Logos and wisdom are used by him in the sense of the Law of Moses”. Zob. tamże, s. 258.

⁶³ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, II. 86.

⁶⁴ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De somniis*, II. 236-243. Cytat za: K. KŁOSKOWSKI, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii...*, dz. cyt., s. 323.

⁶⁵ K. KŁOSKOWSKI, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii...*, dz. cyt., s. 323.

⁶⁶ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De fuga et inventione*, 109.

etapie jego egzystencji (a więc jako ten, który działa w świecie) z Mądrością utożsamioną z Boskim Intelktem, okaże się, iż *Logos* zajmuje względem niej drugie miejsce. Jest On jak „strumień” wypływający ze „źródła”, którym jest Mądrość. Kiedy jednak weźmie się pod uwagę *Logos* rozważany przez Filona jako Boski plan stworzenia świata, wówczas jest On tożsamy z biblijną Mądrością⁶⁷.

Ostatnią już kwestią, którą należy rozważyć przy analizie relacji zachodzącej między *Logosem* a Bogiem, jest problem czasowego zaistnienia *Logosu stworzonego*. Otóż, jak już to wielokrotnie było podkreślane, atrybuty: „wieczności” i „niestworzoneości” można przypisywać według Filona jedynie transcendentnemu Bogu. *Logos* natomiast na drugim etapie swojej egzystencji jest pojmowany przez Aleksandryczyka jako niematerialny i kolektywny byt „oddzielony”, powołany do istnienia (a więc stworzony) przez Boga w momencie, gdy Ten powziął zamiar stworzenia świata. Wcześniej natomiast – jak wielokrotnie podkreśla Filon – Bóg był zupełnie sam. Mając jednak na względzie fakt, iż czas pojawił się według Aleksandryczyka w momencie powstania świata⁶⁸, niejasną staje się kwestia czasowego zaistnienia *Logosu*. Trudno jest tu nawet posługiwać się terminami typu: „wcześniej” i „później”. Czy stworzenie *Logosu* – jako bytu oddzielnego – można więc wyznaczyć przez jakiś konkretny moment czasowy?

W *De opificio mundi* znajduje się jednak tekst, który może nam pomóc w odpowiedzi na postawione tu pytanie:

⁶⁷ Por. J. ZIELIŃSKI, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000, s. 243.

⁶⁸ „Czas nie istniał przed światem, lecz raczej powstał równocześnie ze światem, albo po nim. Czas bowiem jest odstępem ruchu wszechświata. Ruch jednak nie może zaistnieć przed poruszaną rzeczą, lecz musi nastąpić później lub równocześnie. Dlatego też czas musi być tak dawny jak świat, albo być późniejszy od niego, a próba udowodnienia, że jest wcześniejszy, byłaby niezgodna z filozofią”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 26. Filon przyjmował więc stoicką definicję czasu: nie jako miary ani liczby ruchu (Arystoteles), lecz jako zwykłego odstępu, interwału. Por. Przypis 15 L. Joachimowicza w: FILON ALEKSANDRYJSKI, *Pisma*, tom 1, dz. cyt., s. 38.

Lecz wielki Mojżesz zrozumiał, że to, co nie powstało (*ἀγένητον*), ma całkiem inną naturę niż rzeczy widzialne, ponieważ to, co jest postrzegalne zmysłami, podlega ciągłemu powstawaniu i zmianie, i nigdy nie trwa w tym samym stanie. Dlatego rzeczom niewidzialnym i poznawalnym przez umysł (*ἀοράτω καὶ νοητῷ*) przypisał wieczność jako pokrewną własność, natomiast rzeczy postrzegalne zmysłami określił właściwą im nazwą – genezą (*γένεσιν*). A ponieważ ten świat jest widzialny i postrzegalny zmysłami, dlatego jest z konieczności stworzony (*γεννητός*), i z tej racji nie bez powodu opisał Mojżesz jego powstanie, mówiąc z wielką rewerencją o dziełach Boga⁶⁹.

Bytom niewidzialnym i poznawalnym przez umysł (*ἀοράτω καὶ νοητῷ*), do których należy zaliczyć *Logos* – przypisuje Filon własność „wieczności”. Czasowość zaś przynależy według niego do bytów „postrzegalnych zmysłami, podlegających ciągłemu powstawaniu i zmianie (*ἐν γενέσει καὶ μεταβολῇ*)” – do których *Logos* z pewnością nie należy. Na podstawie powyższego cytatu można więc postawić tezę, iż *Logos* rozważany jako *κόσμος νοητός* jest Bytem „współwiecznym” Bogu. W innym jednak miejscu *De opificio mundi* Filon stwierdza wyraźnie, iż Bóg, „zanim chciał stworzyć ten świat widzialny, stworzył najpierw świat umysłowy”⁷⁰. Czas pojawił się wprawdzie wraz ze światem widzialnym, jednakże Filon w przytoczonym tu znaniu wydaje się sugerować, że także przed jego powstaniem da się wyznaczyć jakiś moment, w którym zaistniałby umysłowy świat idei, składający się na Boski plan mającego powstać świata.

Jedną z prób rozwiązania tej trudności może być przyjęcie koncepcji „stwarzania ciągłego”. Ponieważ, jak twierdzi Filon, Bóg jest wieczny i niezmienny, nie można przyjmować, iż istniał czas, w którym by *Logos* jeszcze nie było. W przeciwnym razie moment Jego stworzenia oznaczałby jakąś zmianę w Bogu. Bóg więc odwiecznie myśli sa-

⁶⁹ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 12.

⁷⁰ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 16: βουλευθεὶς τὸν ὁρατὸν κόσμον τοῦτον ἐδημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητόν.

meo siebie, ale także odwiecznie myśli idee mającego powstać (lub też już zaistniałego) świata widzialnego. Można więc przyjąć hipotezę, iż *Logos* jest nieustannie „stwarzany” (albo lepiej „rodzony”⁷¹) przez Boga. Proces ten dokonuje się więc w sposób odwieczny, a tym samym nie podważa jednego z Boskich atrybutów, jakim jest Jego „niezmienność”. Intuicję o odwiecznym trwaniu *Logosu* Filon wyraził w taki oto metaforyczny sposób:

Ten świat bowiem jest młodszym synem Boga, gdyż jest poznawalny zmysłowo. Jeśli zaś chodzi o starszego syna, który jest bytem umysłowym⁷², to Bóg uznał go za godnego szczególnych przywilejów i postanowił, że on będzie trwał przy Nim. A więc ów młodszy syn, poznawalny zmysłowo, poruszeniem swoim sprawił, że pojawiła się i zajaśniała natura czasu. A zatem żadna przyszłość nie istnieje w obliczu Boga, który dzierży w swoim władaniu krańce czasów. Wszak jego wieczne życie nie ma charakteru czasowego, lecz jest pierwowzorem i modelem czasu; w wieczności zaś nie ma przeszłości ani przyszłości, jest tylko teraźniejszość⁷³.

Choć świat fizyczny rzeczywiście zaistniał w czasie, albo lepiej – jak wynika z powyższego cytatu – czas zaistniał wraz z pierwszym poruszeniem się świata, to jednak jego projekt – świat umysłowy – mógłby istnieć odwiecznie. W wieczności bowiem, która, jak zauważa Filon, jest tak naprawdę wieczną teraźniejszością, Bóg postanowił, że Jego „najstarszy syn” – *Logos* – będzie trwał nieustannie przy Nim. Owo trwanie – ponieważ dotyczy wieczności – nie mogło mieć swojego czasowego początku. Powyższa metafora w poetycki sposób obrazuje więc to, o czym już bardziej filozoficznym językiem mówił Filon w *De opificio mundi*. *Logos* słusznie jednak został nazwany tu przez Niego „najstarszym synem”, gdyż jest On tym, którego jako pierwszego zrodził Bóg, myśląc samego siebie. Ponieważ jednak Bóg zawsze i od-

⁷¹ „Rodzony” – gdyż w odróżnieniu od innych stworzeń Ten pochodzi z istoty Boga.

⁷² „Starszym synem” Boga i „światem umysłowym” jest oczywiście *Logos*.

⁷³ FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quod Deus sit immutabilis*, 31-32.

wiecznie myśli siebie – zawsze więc rodzi „swojego najstarszego syna”. *Logos* – zgodnie z taką interpretacją – różniłby się od Boga tym, że jest „stworzony” („zrodzony”); od stworzeń natomiast odróżniałby się tym, iż jest „wieczny”⁷⁴ – jest bowiem wiecznie stwarzany. Przyjęcie takiej interpretacji stworzenia *Logosu* usuwa pozorną sprzeczność wyżej przytaczanych fragmentów dzieł Filona⁷⁵.

2. *Logos* a stworzenie

Przyglądając się Filonowym tekstom mówiącym o relacji *Logosu* do stworzenia oraz mając na uwadze wszystko to, co zostało powie-

⁷⁴ W innym dziele Filona można odnaleźć tekst, który również w wyraźny sposób potwierdzałby przytoczoną wyżej interpretację: „*Logos* – powiada Filon – głosi chwałę swojego zadania, mówiąc: „A ja stoję pomiędzy Panem a wami” (Pwt 5,5), ani niezrodzony (ἀγέννητος) jak Bóg, ani zrodzony (γεννητός) jak my” Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quis rerum divinarum heres sit*, 206. *Logos* nie jest więc według Filona stworzony w ten sam sposób jak każde inne stworzenie. Dla stworzeń jawi się On jako „wieczny” i „Boski”. W odniesieniu do Boga natomiast jest On jednak „zrodzony”, gdyż pochodzi od Niego.

⁷⁵ Taką właśnie interpretację kwestii stworzenia *Logosu* przyjął również Goode-nough, który porównuje proces „stwarzania ciągłego” do słońca i jego promieni. Jak długo świeci słońce, tak długo emanują z niego promienie. Promienie są wprawdzie czymś wtórnym względem słońca, jednakże istnieją tak długo, jak ono istnieje. Skoro jednak Bóg jest wieczny, tak też i Jego *Logos* istnieje (jest rodzony) wiecznie. Zob. E. R. GOODENOUGH, *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940 s. 132-133.

Innej próby rozwiązania tej kwestii podjął się M. Osmański, który przeanalizował wszystkie miejsca z Filonowego *De opificio mundi*, w których znajdowały się greckie synonimy czasownika „stwarzać”. Doszedł on następnie do wniosku, iż „Filon nie wspomina nigdzie wprost o jakiegokolwiek formie stwarzania *Logosu*; nie posługuje się w odniesieniu do niego terminami, które w innych fragmentach traktatu oznaczają stwarzanie”. Zob. M. OSMAŃSKI, *Logos i stworzenie...*, dz. cyt., s. 66. Podważa on również tym samym tezę H. Wolfsona o stworzoności *Logosu* poza Umysłem Boga. M. Osmański jednak nie uwzględnił w swym opracowaniu innych miejsc – pochodzących z innych pism Filona (poza *De opificio mundi*) – w których *Logos*, tożsamy z Bożą Mądrością, wprost mówi o swoim stworzeniu. (Zob. wyżej analizowane fragmenty).

dziane w powyższym paragrafie, należy stwierdzić, iż także i w tym punkcie nauki Filona o *Logosie* napotykamy pewną aporię. Jeśli bowiem transcendentny Bóg nie może mieć żadnej styczności z materialnym światem, pozostaje do wyjaśnienia problem: w jaki sposób przeprowadza On dzieło stworzenia? *Logos* Boga rozważany jako Jego *nous* i istota nie może tego dokonać, gdyż jest tożsamy z Bogiem. *Logos stworzony* natomiast jawi się jedynie jako przyczyna wzorcza – jako świat idei. Brakuje więc jakiejś przyczyny sprawczej, która mogłaby zrealizować plan powstały w Boskim Umyśle.

Pewną pomocą w rozwiązaniu tej aporii może się stać Filońska koncepcja „obrazu” (εἰκῶν), która jest nieco różna od koncepcji Platńskiej. Dla Platona idee stanowiły wzorce i paradygmaty rzeczywistości ziemskich, byty materialne natomiast były jedynie obrazami doskonałych i wzorczych idei⁷⁶. U Filona jest nieco inaczej. Choć idee i *Logos* są wzorcami dla bytów ziemskich, to same są tylko obrazami Boga⁷⁷, który powołał (lub nieustannie powołuje) je do istnienia. Tak więc *Logos* stworzony, ponieważ jest obrazem samego Boga i znajduje się już poza Jego istotą, doskonale odzwierciedla odwieczną aktywność Absolutu⁷⁸. Obecna jest więc w nim nieskończona ilość mocy (δυνάμεις), które źródłowo były różnymi aspektami Boskiej aktywności. Owe moce to także inna nazwa idei, które składają się na κόσμος νοητός⁷⁹. „Obraz” jest więc tu rozumiany w sposób „aktywny”: nie jest on tylko „biernym odwzorowaniem”, lecz także naśladownictwem

⁷⁶ Por. PLATON, *Timajos*, 28 C-29 C.

⁷⁷ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 25. W tym fragmencie Filon stwierdza, iż człowiek został utworzony „według obrazu Boga” (κατ’ εἰκόνα θεοῦ) – jest więc tylko „obrazem obrazu” (εἰκῶν εἰκόνοϋς). Prawdziwym i pierwszym obrazem Boga jest *Logos* – pieczęć i prawzór innych obrazów. Cały świat jest jedynie naśladownictwem tego Boskiego Obrazu (μίμημα θεῶς εἰκόνοϋς). Zob. także *De confusione linguarum*, 147: θεοῦ γὰρ εἰκῶν λόγος („Obrazem Boga jest Logos”).

⁷⁸ Por. H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. I, s. 238 i następne.

⁷⁹ O tym, że idee (ἰδέας) są inną nazwą mocy (δυνάμεις), pisze sam Filon. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De specialibus legibus*, I. 45-48.

wszelkiej aktywności prawzoru. W *Logosie* stworzonym, wśród wielu różnych mocy, jest więc także moc stwórcza, która powołuje do istnienia byty widzialne.

O tym, w jaki sposób powstaje świat fizyczny, Filon pisze bardzo niejasno, a niekiedy nawet formułuje tezy sprzeczne. Wielu więc badaczy myśli Filona krytykowało zrekonstruowaną w poprzednim paragrafie interpretację Wolfsona, stwierdzając, iż Filonowy *Logos* bierze wprawdzie udział w dziele stworzenia, lecz jako przyczyna wzorcza, nie zaś jako narzędzie stworzenia⁸⁰. Jedynym Stwórcą wszechświata, zgodnie z przytaczanymi przez nich teksami Filona, jest sam Bóg. *Logos* natomiast jest Jego umysłem, w którym znajduje się model powstającego świata, i o tyle pełni On również ważną funkcję w akcie stwórczym⁸¹.

W spuściźnie Filona znajduje się jednak dzieło *Quis rerum divinarum heres sit*⁸², w którym to autor w wyraźny sposób stwierdza aktywny udział *Logosu* w akcie stwórczym. Dziełko to, jak zauważa inny komentator myśli Filona, É. Bréhier⁸³, zawiera syntezę tego, co na temat *Logosu* powiedzieli poprzednicy Filona – w szczególności Heraklit i stoicy. Według stoików, o czym już była mowa w poprzednim rozdziale, świat składał się z dwóch pierwiastków: czynnego (λόγος) i biernego (ἄπειρος οὐσία)⁸⁴. Według Heraklita natomiast *Logos* to odwieczne prawo natury, wprowadzające weń ład i harmonię. Filon łączy obie te koncepcje: jego *Logos* jest zarówno czynnym pierwiastkiem działającym w „biernej materii świata”, jak i prawem natury, które poprzez akt stwórczy zostało weń wpisane. O dwóch tworzywach świata, czyn-

⁸⁰ Zob. M. OŚMAŃSKI, *Logos i stworzenie...*, dz. cyt., s. 66 i następna.

⁸¹ Zob. Tamże, s. 47 i następna.

⁸² Dzieło to zostało niedawno przetłumaczone na język polski: FILON Z ALEKSANDII, *Kto jest dziedzicem boskich dóbr*, tłum. A. Pawlaczyk, Poznań 2002.

⁸³ É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques...*, dz. cyt., s. 83 i następne.

⁸⁴ Zob. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. Joannes ab Arnim, vol. I-IV, Lipsiae 1921-1924, II 300. 312.

nym i biernym, Filon mówi już w *De opificio mundi*⁸⁵, z tym że tam owo bierne tworzywo było kształtowane – jak sądzą niektórzy komentatorzy – przez samego Boga. W *Quis rerum divinarum* natomiast jest ono kształtowane przez *Logos*. On to dokonuje w bezkształtnej i jednolitej prasubstancji licznych podziałów i tym samym czyni zeń harmonijny i piękny świat. Komentując – jak zawsze w alegoryczny sposób – tekst biblijny, Filon rozważa sposób działania *Logosu* w akcie stwórczym. Opisana w Księdze Rodzaju ofiara Abrahama staje się dla niego tylko odskocznią do subtelnych analiz:

Następnie tekst dodaje: „Rozdzielił je pośrodku”, nie mówiąc jednak, kto to uczynił, abyś sądził, że Bóg, którego nie sposób opisać, rozdziela po kolei wszystkie natury ciał i rzeczy, które wydają się spójne i złączone, za pomocą swego wszechdzielącego *Logosu*. Ten dzielący *Logos* ostrzem najcieńszej krawędzi nigdy nie przestaje czynić podziałów. Gdy upora się już ze wszystkimi rzeczami zmysłowymi, aż do atomów i tak zwanych części niepodzielnych, zaczyna z kolei po nich dzielić to, co postrzegalne umysłem, na wielką i nieopisaną ilość części [...]. Podzielił więc każde z tych trzech rzeczy na pół: duszę na część rozumną i nierozumną, mowę na prawdziwą i fałszywą, poznanie zmysłowe na przedstawienia rzeczywiste i nierzeczywiste [...]. I tak Bóg – poprzez swój wszechdzielący *Logos* – podzielił wszelki byt bezkształtny i pozbawiony jakości (ἄμορφον καὶ ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν), wyróżnione przez podział cztery elementy świata, oraz utworzone z nich zwierzęta i rośliny⁸⁶.

Z powyższego fragmentu jasno wynika, iż *Logos* bierze aktywny udział w akcie stwórczym. Można tu wnioskować o pewnej Jego zależności od Boga, na co wskazuje metafora „doskonałego ostrza” (noża), którym posługuje się Bóg. Jest jednak rzeczą niewątpliwą, iż to właśnie *Logos* znajduje się w samym centrum podziałów dokonywanych w akcie stwórczym. To On, choć w jakiejś mierze jest zależ-

⁸⁵ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 8-9.

⁸⁶ FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quis rerum divinarum heres sit*, 130-132, 140.

ny od Boga, ma styczność z tym, co fizyczne – nie Bóg. Ponadto w powyższym tekście widać również wyraźnie, iż funkcja *Logosu* polega także na nadawaniu form. Dokonuje On bowiem podziałów w „bezsztaltnym i pozbawionym jakości bycie”, nadając mu coraz to bardziej konkretne formy. Dzieli więc wszelki byt na duchowy i materialny, byt materialny zaś na cztery podstawowe elementy świata, z których formuje dalej rośliny i zwierzęta⁸⁷. *Logos* Filona staje się więc pośrednikiem stworzenia⁸⁸: z jednej strony – jako Boski Umysł, w którym zrodził się „projekt” świata; z drugiej zaś – jako twórcza siła działająca w świecie fizycznym.

W tym miejscu warto wspomnieć o kolejnej idei filozoficznej, zaczerpniętej przez Filona tym razem od Arystotelesa i stoików, dotyczącej *Logosu* wewnętrznego i zewnętrznego (λόγος ἐνδιάθετος καὶ προφορικός)⁸⁹. Dzięki tej właśnie koncepcji możemy przypuszczać, iż Filon mówi nie o wielu *logosach*, lecz o jednym. Podobnie bowiem jak ludzkie słowo istnieje najpierw w umyśle jakiegoś podmiotu, a dopiero później zostaje wypowiedziane (czyli uzewnętrznione), tak też istnieje jeden Boski *Logos* rozpatrywany na dwa sposoby. *Logos wewnętrzny* (λόγος ἐνδιάθετος) oznacza więc myśl Boga, a zarazem miejsce Boskich idei; *Logos zewnętrzny* (λόγος προφορικός) jest wypowiedzianą myślą, a w przypadku Boga, może się ona przejawiać właśnie jako twórcza siła pośrednicząca w stwarzaniu. *Logos zewnętrzny* jest więc w pewnym sensie czymś różnym od *Logosu wewnętrznego*, posiada bowiem inny sposób bytowania i oddziaływania; z drugiej zaś

⁸⁷ Dokładniejszy opis formowania poszczególnych bytów zawierają nieprzyczone tu fragmenty cytowanego dzieła Filona. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quis rerum divinarum heres sit*, 132-140.

⁸⁸ Por. É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques...*, dz. cyt., s. 88.

⁸⁹ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De vita Mosis*, II. 127: διττός γὰρ ὁ λόγος ἐν τε τῷ παντὶ καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει· κατὰ μὲν τὸ πᾶν ὃ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγῃ κόσμος, καὶ ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα καὶ ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστίν, ἐξ ὧν ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο· ἐν ἀνθρώπῳ δ' ὁ μὲν ἐστὶν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός.

strony jest tym samym słowem, które przyjęło jedynie inną formę. Z postaci umysłowej, znanej tylko podmiotowi myślenia, przyjęło postać wypowiedzi zewnętrznej, która ma moc oddziaływania na świat⁹⁰. *Logos wewnętrzny* ponadto jest odwieczny: jest nieustannie myślany i stwarzany przez Boga. *Logos zewnętrzny* natomiast (według interpretacji Wolfsona) byłoby to trzecie stadium egzystencji *Logosu* zaistniał wraz z aktem stwórczym. Brał w nim aktywny udział, a następnie kontynuował swoją aktywność w stworzonym już świecie widzialnym. Taka interpretacja Filonowej koncepcji stworzenia pozwala ocalić Boski atrybut „niezmienności”⁹¹. Stworzenie świata nie musiało więc dokonać w Bogu żadnej zmiany. On sam trwa więc niezmiennie, myśląc wszystkie idee (*Logos wewnętrzny*) i znając wszystkie wydarzenia dokonujące się w świecie, jak i te, które mają jeszcze zaistnieć. Jego Boskie moce (δυνάμεις) natomiast, których źródłem jest rodzony w wieczności *Logos wewnętrzny*, stwarzają świat. One same zaś składają się na *Logos zewnętrzny*, który choć posiada Boskie pochodzenie, działa już poza Bogiem.

W niektórych pismach – o czym już była mowa w poprzednim paragrafie – Filon utożsamia *Logos wewnętrzny* z Bożą Mądrością (σο-

⁹⁰ O dwóch aspektach *Logosu* (λόγος ἐνδιάθετος καὶ προφορικός) i ich statusie ontologicznym szerzej piszą: É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques...*, dz. cyt., s. 103 i następne; K. KŁOSKOWSKI, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii...*, dz. cyt., s. 323 oraz R. M. LESZCZYŃSKI, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2002, s. 145 i następne. Koncepcja ta implikuje wiele aporii. Pojawia się bowiem problem, w którym momencie w przypadku Boga możemy mówić o *Logosie wewnętrznym*, a kiedy o *zewnętrznym*. Czy *Logos* rozważany jako κόσμος νοητός jest już *Logosem zewnętrznym*, czy też jeszcze *wewnętrznym*? Problemu tego nie dostrzega R. M. Leszczyński, choć *Logosowi wewnętrznemu i zewnętrznemu* poświęca odrębne paragrafy swej ogromnej monografii. Jest tak z pewnością dlatego, iż nie uwzględnia on wielu ważnych interpretacji myśli Filona. Nie ustosunkowuje się np. do tez, które zawiera monumentalne dzieło Wolfsona (choć wzmiankuje o jego istnieniu) i tym samym nie wspomina o dwóch „przedświatowych” etapach egzystencji *Logosu*.

⁹¹ Szerzej na temat niezmienności Boga zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quod Deus sit immutabilis*, oraz analizy przeprowadzane w poprzednim paragrafie.

φία), która, jak mówi Pismo, istniała jeszcze przed założeniem świata. To samo czyni jednak odnośnie do *Logosu zewnętrznego*⁹². Jako *Logos zewnętrzny*, tak λόγος jak i σοφία pośredniczą w stwarzaniu świata, a także są w nim obecne jako gwarant jego harmonii i ładu⁹³. To one sprawiają, że „ziemia wydaje rośliny dające nasienie według swego gatunku”⁹⁴. Dzięki nim świat staje się rozumny, albo nawet – jak powie Filon – „wydaje się, że myśli”⁹⁵. W celu dokładniejszego wyjaśnienia tej kwestii Filon wykorzystuje stoicką doktrynę dotyczącą *racji zarodkowych* (λόγοι σπερματικοί). *Logosy nasienne* są obecne w całej przyrodzie i odpowiadają za nieprzerwane trwanie jej praw⁹⁶. „Uczestniczą w bytach materialnych i tym samym są przyczyną trwania gatunku, gdyż umożliwiają rozwój jednostek i przekazywanie życia”⁹⁷. Po raz kolejny więc Filon łączy w swej doktrynie koncepcję stoików i Heraklita: czyli naukę o obecnych w świecie λόγοι σπερματικοί z koncepcją *Logosu* – prawa natury⁹⁸. Stwierdzenie to byłoby jednak niekompletne, gdybyśmy nie wspomnieli tu o wątkach platoń-

⁹² Por. H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. I, s. 254-255.

⁹³ Filon wprost stwierdza, iż w dziele stworzenia to nie Bóg „uprawia ziemię i sadi ogrody”, lecz czyni to za pomocą ziemskiej mądrości, która z kolei jest naśladownictwem swojego prawzoru – preegzystującej Mądrości Boga. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, I, 43. Nazywa on również Mądrość „karmicielką wszystkich rzeczy”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De ebrietate*, 31. Stwierdza wyraźnie, iż to właśnie przez nią wszystko zostało stworzone. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De fuga et inventione*, 109.

⁹⁴ Por. Rdz 1,12.

⁹⁵ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De plantatione*, 46-49.

⁹⁶ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 43. W tym miejscu Filon mówi o niewidzialnych „substancjach nasiennych” (σπερματικαὶ οὐσίαι) obecnych we wszystkich widzialnych nasionach roślin. Są jednak pisma, w których Filon określa owe substancje jako σπερματικοὶ λόγοι: Zob. *Legatio ad Gaium*, 55; lub też w liczbie pojedynczej jako σπερματικὸς λόγος: Zob. *De aeternitate mundi*, 85.

⁹⁷ M. OSMANŃSKI, *Logos i stworzenie...*, dz. cyt., s. 80.

⁹⁸ Szerzej o *Logosie* jako prawie natury zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De plantatione*, 8-10. Opisany tu przez Filona *Logos*, podtrzymujący całą naturę w istnieniu i kierujący wszystkimi jej prawami, przypomina Herakliteski *Logos powszechny*.

skich. *Logosy nasienne* są bowiem nie tylko siłami odpowiadającymi za prawa natury, lecz także (i tu następuje modyfikacja koncepcji stoickiej) niematerialnymi ideami, które uczestniczą w rzeczach materialnych. Są to – jak powie Filon – „formy i miary (εἶδη καὶ μέτρα), które kształtują i mierzą (εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται) wszystkie rzeczy, które powstały (τὰ γινόμενα)”⁹⁹. To dzięki nim o rzeczach widzialnych można mówić, iż są odwzorowaniem bytów inteligibilnych zawartych w *Logosie* Boga¹⁰⁰. Całość owych niematerialnych idei, które są zarazem formami rzeczy stworzonych, jak i aktywnymi siłami kształtującymi poszczególne byty, składa na *Logos zewnętrzny*¹⁰¹. Koncepcja ta staje się więc filozoficznym wyjaśnieniem faktu Bożej obecności w świecie widzialnym – o której przecież bardzo obszernie wypowiada się Biblia. Jest próbą pogodzenia radykalnej transcendencji Boga z Jego immanencją. Dzięki niej także w filozoficzny sposób zostaje wyjaśniona rozumność i dobroć stworzonego świata, a nawet jego świętość¹⁰².

Zarysowaną tu w sposób ogólny koncepcję stworzenia przez *Logos* w niektórych jej partiach Filon szerzej rozbudowuje. Ma to zwłaszcza miejsce, gdy mówi o stworzeniu człowieka. Człowiek bowiem jako jedyne ze stworzeń widzialnych posiada rozum, ale także – co bardziej nurtuje Filona – jest zdolny do czynienia dobra jak i zła. To ostatnie i oczywiste przecież stwierdzenie w zasadniczy sposób wpłynęło na

⁹⁹ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 129-130.

¹⁰⁰ Por. tamże, 25.

¹⁰¹ O różnych interpretacjach Filońskich λόγοι σπερματικοὶ oraz o tym, w jaki sposób poszczególni komentatorzy rozumieją Filońską koncepcję partycypacji idei w rzeczach materialnych, pisze M. OSMAŃSKI, *Logos i stworzenie...*, dz. cyt., s. 69-85.

¹⁰² FILON ALEKSANDRYJSKI, *De plantatione*, 50: „[...] Ponadto dalszy ciąg wypowiedzi zgadza się z wcześniej wygłoszonym zdaniem – że świat jest uszykowanym i przygotowanym materialnym domem Boga (αἰσθητὸν ὄκον εἶναι θεοῦ), że wbrew opinii niektórych ludzi został uczyniony, a nie jest niestworzony; że jest sanktuarium, to znaczy jakby odbłaskiem tego, co święte (ἀγίων ἀπαύγασμα, μίμημα ἀρχετύπου), gdyż piękno zmysłowe jest obrazem piękna umysłowego (ἐπεὶ τὰ αἰσθήσει καλὰ τῶν νοήσει καλῶν εἰκόνες); że przygotowały go ręce Boga, to znaczy jego stwórcze moce (τῶν κοσμοποιῶν αὐτοῦ δυνάμεων)”.

modyfikację jego koncepcji stworzenia człowieka. Pismo Święte mówi bowiem, iż Bóg stworzył człowieka na swój obraz¹⁰³. Skoro więc człowiek został stworzony „na obraz Boga” – mógł rozumować Filon – nie powinno w nim być żadnej domieszki zła, ponieważ Bóg jest samym Dobrem. Próbując więc obronić Boga przed oskarżeniem, iż mógłby On być twórcą zła w człowieku, Aleksandryczyk buduje pewnego typu teodyceę:

Tylko przy stworzeniu człowieka jest wzmianka, że Bóg powiedział: „Uczyńmy”, która wskazuje na to, że Bóg wziął do pomocy innych współpracowników, tak, aby nienaganne chęci i czyny słusznie postępującego człowieka mogły być przypisane Bogu, Władcy wszechświata, a przeciwnie – innym istotom, jemu podległym. Bóg jako Ojciec nie mógłby być dla swych dzieci sprawcą zła, a czymś złym jest występki i grzeszne uczynki¹⁰⁴.

Wprowadzając „współpracowników”¹⁰⁵ do aktu stworzenia człowieka, Filon umieszcza przyczynę zła, które czyni człowiek, w samej ontologii¹⁰⁶. Nie oznacza to bynajmniej, iż opowiada się on za dualizmem właściwym systemom gnostyckim¹⁰⁷. Człowiek bowiem, jak zaznacza w innym miejscu, nie jest zły z natury, lecz podatny na przyjęcie zła, tak jak podatny jest na przyjęcie: „mądrości i głupoty, umiarkowania i niewstrzeźliwości, odwagi i tchórzostwa, sprawiedliwości i niesprawiedliwości”¹⁰⁸. Ponadto, przytoczony powyżej fragment – o czym

¹⁰³ Por. Rdz 1,27.

¹⁰⁴ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 75.

¹⁰⁵ „Współpracownikami” Boga w dziele stworzenia świata mogą być zapewne spersonifikowane tu moce (δυνάμεις), które składają się na *Logos* Boga stwarzającego świat.

¹⁰⁶ Por. M. PRZYSZYCHOWSKA, *Koncepcja podwójnego stworzenia jako próba wyjaśnienia genezy świata zmysłowego (Filon z Aleksandrii, Orygenes, Grzegorz z Nyssy)*, „Vox Patrum” 23 (2003), s. 206.

¹⁰⁷ Nie istnieją więc według niego dwie równorzędne zasady odpowiedzialne za powstanie człowieka i świata: zasada dobra i zasada zła. „Współpracownicy”, o których wzmiankuje Filon, również nie są przecież zasadą zła.

¹⁰⁸ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 73.

dowiadujemy się z dalszej części tekstu – dotyczy stworzenia „idei człowieka”¹⁰⁹. Człowiek więc – i to już w Boskim zamyśle – zawiera w sobie (ze względu na swoją wolę i rozum) potencjalność do czynienia tak dobra, jak zła. „Człowiek niebiański” (a więc idea człowieka) zawiera taką potencjalność, natomiast „człowiek ziemski” aktualizuje ją już poprzez konkretne akty. Fakt ten nie powinien jednak sugerować, iż poszczególny „ziemski” już był ludzki, przed dokonaniem pierwszych wolnych i racjonalnych czynów, nosi w sobie jakąś część zła ontologicznego.

Stworzenie człowieka, tak jak zapewne wszystkich innych stworzeń widzialnych, dokonuje się więc, według Filona, na dwóch etapach. Najpierw stwarzana jest ogólna i niematerialna idea danego bytu, która zawiera w sobie wszystkie właściwe mu inklinacje (w przypadku człowieka dotyczy to również potencjalności czynienia dobra jak i zła). Następnie według tego wzoru stwarzany jest materialny byt ziemski¹¹⁰. Na poparcie swoich tez filozoficznych Aleksandryczyk, jak to często czyni, szuka również argumentów biblijnych. Powołuje się więc na przytaczany już tutaj tekst Księgi Rodzaju, w której wyraźnie jest napisane, iż człowiek został stworzony „na obraz Boga” – a właściwie, jak tłumaczy *Septuaginta*, „według obrazu Boga” (κατ’ εἰκόνα θεοῦ)¹¹¹. Bóg, w jego interpretacji, jest więc prawzorem obrazu¹¹². Obrazem Boga natomiast nie jest człowiek, lecz *Logos*¹¹³. W akcie stwórczym natomiast *Logos*-obraz staje się wzorem dla innych rzeczy:

¹⁰⁹ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 76, gdzie w wyraźny sposób stwierdza, iż chodzi tu o stworzenie „gatunku człowieka”, „poszczególne jednostki nie otrzymały jeszcze wtedy postaci ludzkiej”.

¹¹⁰ Szerzej na temat koncepcji podwójnego stworzenia zob. M. PRZYSZYCHOWSKA, *Koncepcja podwójnego stworzenia...*, dz. cyt., s. 203 i następne.

¹¹¹ Rdz 1,27. LXX: καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν.

¹¹² Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, III. 96.

¹¹³ Mówiąc o *Logosie* jako o „obrazie Boga” (εἰκὼν τοῦ θεοῦ) Filon mógł mieć w pamięci również te fragmenty *Septuaginty*, które wprost mówią o obrazie Boga, ja-

Wskazuje na to wyraźnie początek Księgi Rodzaju, gdzie jest powiedziane: „Stworzył Bóg człowieka według obrazu Boga”. W ten sposób powstał obraz odwzorowany według Boga, a człowiek według tego obrazu, który z kolei spełnił rolę prawzoru¹¹⁴.

Człowiek więc – a właściwie jego umysł – jak zaznacza w innym miejscu Filon, „jest dopiero trzecim odbiciem – poczynając od Stwórcy, podczas gdy pomiędzy nimi znajduje się Umysł, który posłużył jako model dla naszego umysłu, lecz sam jest tylko obrazem Boga”¹¹⁵. Filonowa charakterystyka idei człowieka jest więc niekiedy bardzo zbliżona do opisu *Logosu*, który przecież również został określony jako „obraz Boga” (εἰκὼν τοῦ θεοῦ)¹¹⁶. Człowiek niebiański bowiem, w odróżnieniu od innych idei, wykazuje wyjątkowe pokrewieństwo z *Logosem* ze względu na rozum, który w opinii Filona, jak i innych filozofów, jest domeną Boską i wieczną¹¹⁷. Owo podobieństwo staje się

kim jest Mądrość. Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, I. 43: „Wzniosłą i boską mądrość określa Pismo różnymi nazwami, aby jasno podkreślić jej wieloimienność. Nazywa ją początkiem, obrazem i wizją Boga”. Por. Mdr 7,26.

¹¹⁴ FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, III. 96. Filon opiera się tu na niezbyt poprawnym tłumaczeniu *Septuaginty*. Egzegeci bowiem są zgodni co to tego, iż hebrajski tekst z Rdz 1,27 należy tłumaczyć „na obraz” lub też „jako obraz”. Wyrażenie to oznacza więc, iż to człowiek jest obrazem Boga. Filon natomiast, cytując *Septuagintę*, stwierdza, iż człowiek powstał nie „na obraz”, lecz „według obrazu” (κατ’ εἰκόνα θεοῦ), a następnie zgodnie z takim tłumaczeniem przedstawia swoją wykładnię tego fragmentu. Zob. także FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quis rerum divinarum heres sit*, 231. Na temat znaczenia biblijnego wyrażenia „na obraz” zob. H. WILDBERGER, עֶצְמָה, *sa’lem, Immagine*, w: E. JENNI, C. WESTERMAN, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, vol. II, Casale Monferrato 1982, s. 504 i następne.

¹¹⁵ FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quis rerum divinarum heres sit*, 231.

¹¹⁶ Człowiek niebiański jednak, choć podobnie jak *Logos* jest niematerialny i nieśmiertelny, nie jest z Nim tożsamy. Istnieje on raczej w *Logosie* Boga, obok wielu innych idei, i dzięki temu właśnie jest nieśmiertelny. Ponadto Filon bardzo wyraźnie mówi o stworzeniu idei człowieka, którą w innym miejscu określa jako gatunek. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 76; 134; *Legum allegoriae*, I. 31.

¹¹⁷ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 67. Filon zaznacza jednak wyraźnie, iż podobieństwo człowieka i *Logosu* odnosi się jedynie do rozumu – nie ciała: „To podobieństwo rozciąga się tylko na umysł, który jest przewodnikiem jego duszy.

jeszcze bardziej widoczne w Filonowym opisie stworzenia człowieka ziemskiego. Bóg bowiem, jak twierdzi Filon, nie korzystał przy jego stwarzaniu z żadnego spośród istniejących już wzorów, lecz jedynym obrazem był dla Niego wyłącznie *Logos*.¹¹⁸ „Tchnął” więc w twarz istoty ludzkiej ów „obraz i podobieństwo” *Logosu* i ustanowił w nim tym samym „królestwo rozumu”, któremu zostały podporządkowane zmysły¹¹⁹. Choć jak wynika z przytaczanych tu cytatów, ludzki rozum (*logos*) jest już obrazem obrazu Boga, to jednak w innym miejscu Filon zdaje się sugerować, iż rozumna dusza stanowi jakąś „częstkę Boga w człowieku”: „To przecież, co [Bóg] tchnął w człowieka, nie było niczym innym niż Boskim tchnieniem, które od tej w pełni szczęśliwej natury zstąpiło tutaj na ziemię dla dobra naszego rodzaju”¹²⁰. Owym „dobrem rodzaju ludzkiego”, o którym mówi Filon, jest nieśmiertelność. Rozumna dusza bowiem, która partycypuje w jakiś sposób w Bycie Boskim, sprawia, iż człowiek – jako jedyne ze stworzeń – staje się nieśmiertelny. Dotyczy to jednak jedynie owej „niewidzialnej części człowieka” – pod względem zaś swej widzialnej natury człowiek pozostaje śmiertelny¹²¹.

Wyjątkowy sposób stworzenia człowieka oraz wynikająca zeń podwójna (cielesno-duchowa) natura bytu ludzkiego skłoniły Filona do

Według jednego, a kierującego wszystkim *Logosu* jak według prawzoru odmodelował Bóg ducha w każdym poszczególnym człowieku, i jest on w pewnym stopniu bogiem ciała, które jako boski obraz nosi go w sobie”. Zob. tamże, 69. Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De plantatione*, 18-22.

¹¹⁸ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De confusione linguarum*, 169. O tym, iż człowiek został stworzony na podobieństwo *Logosu* i Boga, Filon mówi w innym fragmencie: „Rzekł Bóg: «Uczyńmy człowieka na nasz obraz i według naszego podobieństwa». «Uczyńmy» wskazuje oczywiście na liczbę mnogą. Innym razem czytamy: «Bóg rzekł: Oto Adam stał się jak jeden z nas poprzez to, że poznał dobro i zło». Także tutaj: «jak jeden z nas» nie dotyczy tylko jednego, lecz więcej osób”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De confusione linguarum*, 169.

¹¹⁹ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De confusione linguarum*, 169.

¹²⁰ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 135.

¹²¹ Por. tamże.

tezy, iż człowieka można rozpatrywać jako „mikrokosmos”¹²². Podobnie bowiem jak „makrokosmos” (świat) składa się on z elementu duchowego i cielesnego (*Logosu* i materii); i podobnie jak w „makrokosmosie” jest w nim obecny rozum (*logos*), zawierający niematerialne i poznawalne umysłowo idee rzeczy stworzonych¹²³. Należy tu bowiem zaznaczyć, iż Filon, obok stoickiej koncepcji o *logosach nasiennych*, odwołuje się również do myśli Platona, który w swym *Timajosie* pisał o Duszy przenikającej świat¹²⁴. W dziełku *De plantatione* owa Platowska Dusza świata została utożsamiona przez Filona z *Logosem* Boga obecnym w świecie: „To On, rozciągając się od środka wszechświata do jego krańców i od krańców do środka, podtrzymuje istnienie natury i czyni ją niepokalaną, zbierając i ściśle wiążąc wszystkie jej składniki”¹²⁵. Świat więc – podobnie zresztą jak u stoików i Platona – jawi się w pismach Aleksandryjczyka jako jeden wielki, żywy i myślący organizm, który przenika *Logos* – niczym jego dusza. Człowiek, zbudowany w analogiczny sposób, słusznie więc zostaje nazwany przez Filona „mikrokosmosem”.

Warto tu jeszcze zaznaczyć, iż obok bytów materialnych oraz człowieka, posiadającego naturę cielesno-duchową, zostały stworzone, według Filona, także byty posiadające naturę wyłącznie duchową, które *Septuagina* określa jako *ἄγγελοι*. Tę biblijną prawdę Aleksandryjczyk również usiłuje włączyć do swojego systemu filozoficznego. Stwierdza więc w jednym miejscu, iż anioły to Boskie moce (*δυνάμεις*), poprzez które Bóg rządzi światem¹²⁶. Składają się one, jak już to wyżej

¹²² Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quis rerum divinarum heres sit*, 155-156.

¹²³ Por. K. KŁOSKOWSKI, *Nauka o Logosie...*, dz. cyt., s. 330: „Budowa strukturalna człowieka oraz cały świat złożone są z tych samych elementów. Człowiek jest w równej mierze upodobniony do Logosu, stanowi zarówno jego odbicie jak i świata; człowiek i Logos składają się z jednakowych składników”.

¹²⁴ Zob. PLATON, *Timajos*, 36 B.

¹²⁵ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De plantatione*, 9.

¹²⁶ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De plantatione*, 14. Szerzej o tym, jak Filon pojmuje naturę aniołów zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De gigantibus*, 6-14; oraz H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. I, s. 360 i następne.

zostało powiedziane, na *Logos zewnętrzny*, który jest wielością idei i mocy Boga. W tym jednak miejscu Filon po raz kolejny okazuje się niekoherentny. Opisując bowiem rozliczne funkcje owych niematerialnych i racjonalnych δυνάμεις¹²⁷, zgodnie z nauką biblijną przypisuje on im również charakterystykę bytów osobowych. Aniołowie są więc według niego czystymi duszami, które mogą słuchać lub nie słuchać rozkazów Wszechmocnego:

Ale niektóre z nich są doskonale czyste i wspaniałe, obdarzone myślami wzniosłymi i boskimi; nie miały one żadnych pragnień dotyczących rzeczy ziemskich, ale jako poddani Wszechwładnego, jakby uszy i oczy Najwyższego Króla, pilnują wszystkiego i słuchają. Inni filozofowie nazywają ich „daimonami”, a Pismo Święte aniołami, używając właściwego słowa. Bowiem przekazują one dzieciom rozkazy Ojca, a Ojcu potrzeby dzieci. Przedstawił nam ich Mojżesz wchodzących i schodzących nie dlatego, że Bóg wszechobecny potrzebuje informacji, ale ponieważ dla nas biednych pożyteczne jest mieć „logosy” jako pośredników i rzeczników¹²⁸.

Funkcją aniołów jest więc, według Filona, pośrednictwo w rozlicznych relacjach pomiędzy Bogiem i człowiekiem. Bóg jednak, jak wyraźnie widać w powyższym fragmencie, nie potrzebuje takich posłańców, gdyż jest wszechwładny i wszechwiedzący. Wydaje się więc, że stworzył owe niematerialne byty wyłącznie z myślą o człowieku. Ten bowiem o własnych siłach nie mógłby dojść do poznania i oglądania Jedyne Boga. Dzięki aniołom jednak, które mogą ukazywać się na ziemi przynosząc Boskie dary i przesłania, może on poznać Boga w sposób nadprzyrodzony. Widać więc, iż w niektórych miejscach swoich dzieł Filon jawi się bardziej jako teolog niż jako filozof. Wykład prawd objawionych staje się dla niego niekiedy o wiele ważniej-

¹²⁷ „Niematerialna” i „racjonalna” natura mocy wynika z ich Boskiego pochodzenia. Są one przecież wytworem Boskiego Intelaktu.

¹²⁸ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De somniis*, I. 140-142. Powyższy cytat podają za: H. PIETRAS, *Logos a początek stworzenia...*, dz. cyt., s. 91.

szy niż budowa spójnego filozoficzno-teologicznego systemu. Biblijna prawda o stworzeniu wolnych i racjonalnych bytów duchowych nie do końca daje się pogodzić z tezą, iż mają one stanowić Boskie δυνάμεις stwarzające świat i nim rządzące. Aniołowie bowiem, jako istoty wolne, mogą nie spełniać Boskich rozkazów, lecz zapewne spora ich liczba spełnia je właśnie dlatego, że chce. Boskie δυνάμεις natomiast w sposób niezawodny kierują prawami natury i zapewne nie są jak anioły bytami osobowymi. Angelologia Filona, jak zresztą widać w przytoczonym wyżej fragmencie, wiąże się w wielu miejscach z jego koncepcją *Logosu*. Ta kwestia będzie jednak omówiona szerzej w następnym paragrafie.

3. *Logos* a „zbawienie”

Wprowadzając koncepcję radykalnej transcendencji Boga, Filon musiał się uporać z kilkoma trudnościami z niej wynikającymi, które – najogólniej rzecz biorąc – wiążą się z zagadnieniem Boskiej immanencji. Omówiona już tu została kwestia stworzenia świata oraz kwestia Boskiej obecności w świecie stworzonym. Transcendentny Bóg – jak już to zostało pokazane – posłużył się w tym celu swoim *Logosem*, którego z jednej strony można rozpatrywać jako Boski Intelpekt, z drugiej zaś jako zrodzoną przez Boga sumę Boskich idei oraz mocy stwarzających świat i w nim przebywających. W związku z zagadnieniem Boskiej transcendencji pozostają niewyjaśnione jeszcze inne trudności, a wśród nich: problem komunikacji rozumnego człowieka z Bogiem, jak i – jeśli to możliwe – problem powrotu nieśmiertelnej duszy człowieka do Boga, który to proces w języku religijnym określany jest najczęściej jako „zbawienie”. Te właśnie zagadnienia, które były przecież obecne również w doktrynach wielu filozofów starożytnych, stały się przedmiotem analiz tego paragrafu.

Ponieważ teologia judaistyczna – obok koncepcji radykalnej transcendencji – od samych początków przyjmowała również koncepcję

Boga osobowego, Filon – będąc jej wierny – stara się, aby jego filozoficzne rozważania nie przesłoniły tej tak ważnej prawdy religijnej. I choć nie podważa on w żadnym ze swoich pism idei Boga osobowego, to jednak fakt Jego radykalnej transcendencji nie pozwala mu twierdzić, iż Bóg mógłby się komunikować z człowiekiem „twarzą w twarz”. Znając jednak całą gamę biblijnych tekstów, mówiących o Bożych posłańcach (ἄγγελοι)¹²⁹, pośredniczących w komunikacji między Bogiem a człowiekiem, przypisuje cechy osoby nie Bogu, lecz *Logosowi*. W wielu tekstach Filona *Logos zewnętrzny* staje się więc już nie tylko „sumą mocy” obecnych w świecie, lecz przyjmuje formę pośrednika osobowego. Filon przyrównuje Go do jakiegoś „niebiańskiego człowieka” lub anioła, pełniącego Boże rozkazy w świecie¹³⁰. *Logos* jednak jest jeszcze czymś więcej niż tylko upersonifikowanym pośrednikiem między Bogiem a światem: po wykończeniu dzieła stworzenia stanął On na granicy oddzielającej rzeczywistość stworzoną od Stwórcy i stał się, jak powiada Filon, „błagalnikiem za dotkniętą nieszczęściami śmiertelną naturą”. W dziełku *Quis rerum divinarum heres sit* znajduje się fragment, który w przepiękny sposób opisuje tę funkcję *Logosu zewnętrznego*:

Ojciec, który stworzył wszystko, przekazał swemu *Logosowi*, najwyższemu archaniołowi, wielce czcigodnemu, ten dar, by stojąc na granicy oddzielał to, co stworzone od Stwórcy. Ten sam *Logos* jest zarazem błagalnikiem za dotkniętą nieszczęściami śmiertelną naturą wobec tego, co nieśmiertelne i posłanym od Władcy do jego poddanych. *Logos* głosi chwałę swojego zadania, mówiąc: „A ja stoję pomiędzy Panem a wami” (Pwt 5,5), ani niezrodzony jak Bóg, ani zrodzony jak my, lecz stojąc pośrodku między dwiema skrajnościami, udziela rękojmi obu stronom: wobec Stwórcy zapewnia, że stworzenie nigdy nie zbuntuje się całkowicie i nie wybierze nieładu zamiast kosmosu, a stworzenie upewnia w nadziei, że łaskawy Bóg nie zapomni o własnym dziele. Bo jest

¹²⁹ Szerzej na ten temat zob. paragraf 2 rozdziału III tej pracy: *Kategoria Posłańca* (ἄγγελος τοῦ θεοῦ).

¹³⁰ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De confusione linguarum*, 146-147.

zwiastunem pokoju dla stworzenia od Boga, który pragnie kłaść kres wojnom, wiecznego strażnika pokoju¹³¹.

Filon, niczym w prorockim uniesieniu, głosi tu istnienie jakiegoś Pośrednika, „zrodzonego” (γεννητός) – w relacji do Boga i „niezrodzonego” (ἀγέννητος) zarazem – w odniesieniu do ludzi. Pośrednik ten oręduje u Boga za „śmiertelną naturą”. Niczym „Zwiastun pokoju”, zapowiadany przez Izajasza¹³², zapewnia ludzkość, iż nie zostanie zniszczona. On sam bowiem przez swe orędownictwo jest gwarantem tego, że Bóg nigdy nie zapomni o swoim stworzeniu. Wizja ta nie bez powodów rodzi skojarzenia z Jezusem Chrystusem – jedynym Pośrednikiem między Bogiem a człowiekiem¹³³, „zrodzonym, a nie stworzonym”. Trudno tu jednak wnioskować o jakichś bezpośrednich wpływach powyższego tekstu na teologię Nowego Testamentu czy też na orzeczenia Soboru Nicejskiego. Jest jednak prawdopodobne, iż Filon, wybitny myśliciel z Aleksandrii, z całą swoją doktryną o *Logosie* wywarł pewien pośredni wpływ na późniejszą szkołę aleksandryjską, która broniła odwiecznej preegzystencji i „niestworzoneści” *Logosu*¹³⁴.

Z dalszej części dzieła dowiadujemy się również, iż ów Pośrednik, który stoi na granicy nieba i ziemi, jest także Bogiem: „Granicą nieba jest Bóg, jako jego woźnica i sternik”¹³⁵. Widać tu, jak bardzo zależało Filonowi, aby nie zatracić tej ważnej prawdy, o której mówi Biblia – prawdy o możliwości podjęcia dialogu z Bogiem osobowym. *Logos*,

¹³¹ FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quis rerum divinarum heres sit*, 205-206.

¹³² Zob. Iz 52,7.

¹³³ Por. 1 Tm 2,5: „Jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus”.

¹³⁴ O filońskich wpływach na szkołę aleksandryjską pisze szerzej: D. T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Milano 1999, s. 145-227. Jest prawdopodobne, iż dzieła Filona miały nawet wpływ na doktrynę św. Atanazego – największego obrońcy *Credo nicejskiego*. Zob. tamże, s. 206 i następne.

¹³⁵ FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quis rerum divinarum heres sit*, 228-229. Wyrażenia: „woźnica” i „sternik” pochodzą oczywiście z filozofii Platona. Zob. PLATON, *Fajdros*, 246 E.

ze względu na transcendencję Boga, staje się więc dla wołających do niego ludzi Bogiem osobowym. Z trudnością tą Filon jednak musiał się bardzo zmagać. W innym bowiem miejscu powie, że *Logos* jest drugi po Bogu¹³⁶, albo też że jest „człowiekiem na Jego obraz” lub Jego Najstarszym Synem¹³⁷ – Pierworodnym:

Z pewnością znajdzie się i ktoś, kto nie jest godny nazywać się synem Bożym; niech stara się poddać pod władzę Jego pierworodnego Logosu, najstarszego z aniołów, jakby archanioła, mającego wiele imion. Nazywany jest: i Początek i Imię Boga, i Logos, i Człowiek na obraz [Boży], i Widzący, Izrael. Jeśli nie zasłużyliśmy sobie jeszcze, by nazywać się dziećmi Bożymi, to jesteśmy dziećmi Jego niewidzialnego obrazu, najświętszego Logosu. Obrazem Boga bowiem jest Logos, najdosłowniejszy (najstarszy)¹³⁸.

Personifikacja *Logosu* jest tu bardzo wyraźna. Terminy, którymi Filon opisuje ową „niebiańską osobę”, a więc: πρωτόγονος, ἄνθρωπος, ὁρῶν, Ἰσραήλ, ἱερώτατος, ἄγγελος czy ἀρχάγγελος pojawiają się w wielu miejscach *Septuaginty*¹³⁹ w odniesieniu do osób lub osobowych pośredników między Bogiem a człowiekiem. Mówiąc o każdej z tych nazw Filon chce i nie chce zarazem utożsamiać *Logos* z rzeczywistością, którą ona oznacza. Anioły, na przykład, to moce działające w świecie i pośrednicy między Bogiem a człowiekiem. *Logos* jest jednym i dru-

¹³⁶ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, II. 86.

¹³⁷ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De confusione linguarum*, 63.

¹³⁸ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De confusione linguarum*, 146-147: καὶ μηδέπω μέντοι τυγχάνη τις ἀξιόχρεως ὦν υἱὸς θεοῦ προσαγορεύεσθαι, σπουδαζέτω κοσμεῖσθαι κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον ὡς ἂν ἀρχάγγελον, πολυῶν δὲ μοι ὑπάρχοντα· καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὁρῶν, Ἰσραήλ, προσαγορεύεται. διὸ προήχθην ὀλίγῳ πρότερον ἐπαινεῖσαι τὰς ἀρετὰς τῶν φασκόντων ὅτι πάντες ἐσμὲν υἱοὶ ἐνὸς ἀνθρώπου καὶ γὰρ εἰ μήπω ἱκανοὶ θεοῦ παῖδες νομίζεσθαι γεγόναμεν, ἀλλὰ τοι τῆς αἰδοῦς εἰκόνης αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος. Powyższe tłumaczenie polskie podają za: H. PIETRAS, *Logos a początek stworzenia...*, dz. cyt., s. 87.

¹³⁹ Z wyjątkiem terminu ἀρχάγγελος, który nie występuje w *Septuagintie* w ogóle, lecz został wypracowany przez literaturę międzytestamentalną.

gim. Ale przecież jest On czymś więcej niż nawet pierwszym czy najstarszym z aniołów. Jest on sumą wszystkich Boskich mocy. Od Niego biorą początek wszyscy aniołowie. *Logos* nie jest więc zwykłym Boskim posłańcem (ἄγγελος), lecz wobec innych ἄγγελοι jawi się „jakkby archanioł” (ἀρχάγγελος). Ze szczegółowej analizy¹⁴⁰ wymienionych tu imion *Logosu* wynika jeden ogólny wniosek: choć każde z nich w jakiś sposób wyraża prawdę o naturze *Logosu*, to nie opisuje tejże natury w sposób wyczerpujący. *Logos* jest zawsze czymś doskonalszym od wszystkiego, co stworzone. Powyższe tytuły wskazują więc jedynie na rozliczne funkcje, jakie pełni *Logos* jako Pośrednik w komunikacji między Bogiem a człowiekiem.

Również i w tym miejscu nie sposób nie dostrzec podobieństw zachodzących pomiędzy Filonowym odczytaniem Biblii a teologią nowotestamentalną. Wiele bowiem pojęć, użytych w powyższym tekście, takich jak πρωτόγονος, ἀρχή, εἰκὼν τοῦ θεοῦ, ἄνθρωπος, ἱερώτατος, pojawi się również w teologii wczesnochrześcijańskiej w odniesieniu do odwiecznego *Logosu* Boga – Jezusa Chrystusa. On to przecież będzie nazwany „Pierworodnym”, „Początkiem”, „Obrazem Boga”, „Nowym Człowiekiem (Adamem)” czy „Świętym Boga”¹⁴¹. Nawet terminy ἄγγελος czy ἀρχάγγελος będą miały swoje zastosowanie w pierwotnej koncepcji Trójcy Świętej, którą pierwsi chrześcijanie wyobrażali sobie właśnie na sposób aniołów¹⁴². Taki przepiękny obraz „Trój-

¹⁴⁰ Taką analizę przeprowadza H. PIETRAS, *Logos a początek stworzenia...*, dz. cyt., s. 86 i następne.

¹⁴¹ Obok wyżej wyliczonych terminów, odnoszących się do *Logosu* Boga, Filon używa jeszcze wielu innych, które także będą wykorzystywane przez ojców Kościoła w pierwszych koncepcjach chrystologicznych i trynitarnych. Należą do nich między innymi: Bóg (θεός), Pan (κύριος), Syn Boży (υἱός τοῦ θεοῦ), Moc (δύναμις), Mądrość (σοφία), Skała (πέτρα), Wschód (ἀνατολή), Dzień (ἡμέρα), Światło (φῶς). Por. D. T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, dz. cyt., s. 109.

¹⁴² Szeroko na ten temat piszą H. PIETRAS, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2002, s. 149 i następne oraz J. DANIÉLOU, *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków 2002, s. 220 i następne

cy anielskiej” – choć trudno tu jeszcze mówić o Trójcy Świętej – znajdujemy także u Filona.

Komentując tekst biblijny, Filon – jak już to wyżej zostało powiedziane – często stara się „oczyścić” ideę transcendentnego Boga z antropomorfizmów, którymi posługiwali się autorzy natchnieni. Wszelkie Boskie epifanie – tak liczne w Starym Testamencie – stają się więc dla niego objawieniami upersonifikowanego *Logosu* – nie Boga, jak zwykli sądzić wyznawcy judaizmu. Kiedy jednak komentuje opowieść o trzech posłańcach, którzy odwiedzili Abrahama, pisze:

Ten w środku jest Ojcem wszechświata, do którego Pismo Święte odnosi imię „jestem, który jestem”, a dwie istoty po obu Jego stronach to starodawne moce, które zawsze bliskie są Boga żywego – jedna z nich to jego stwórcza moc, a druga – Jego moc królowania. Owa stwórcza moc jest Bogiem, albowiem przez nią stworzył On i ukształtował wszechświat; a owa moc królowania jest Panem, ponieważ godzi się, aby Stworzyciel królował nad stworzeniem i nim władał¹⁴³.

Moce, które są wielorakimi przejawami aktywności Boga i które między innymi brały udział w dziele stworzenia, zostały teraz przedstawione w sposób upersonifikowany. W przytoczonym tu tekście Filon okazuje się jednak bardzo niejednoznaczny. Trudno bowiem stwierdzić, która z owych „starodawnych mocy” jest *Logosem*. Z tego, co zostało wyżej powiedziane, wynika, iż funkcją najbardziej właściwą *Logosowi* Boga jest ta, która przejawia się w mocy stwórczej. Z innych pism jednak dowiadujemy się, że *Logos* to także moc panowania i królowania: „To poprzez *Logos* Bóg jest Najwyższym Władcą i jest Dobry”¹⁴⁴. *Logos* jednak, o czym także była już mowa, to źródło wszystkich innych mocy. Wśród tych mocy natomiast panuje pewna hierar-

¹⁴³ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De Abrahamo*, 121. Powyższe tłumaczenie polskie podają za: T. G. WEINANDY, *Czy Bóg cierpi?*, Poznań 2003, s. 141.

¹⁴⁴ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De cherubim*, 27: λόγος γὰρ καὶ ἄρχοντα καὶ ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν.

chia: potęga twórcza jest bowiem wyższa od potęgi władczej¹⁴⁵. *Logos* łączy je wszystkie, będąc równocześnie potęgą najwyższą. Jest On „najstarszą i najogólniejszą istotą ze wszystkiego, co istnieje”¹⁴⁶. Choć z powodu przedstawionych tu trudności kwestię interpretacji powyższego fragmentu pozostawimy nierozstrzygniętą¹⁴⁷, warto w nim dostrzec to, jak bardzo zmagał się Filon z problemem pogodzenia koncepcji radykalnej transcendencji Absolutu z biblijną prawdą o osobowej komunikacji człowieka z Bogiem. I choć Bóg, w jego alegorycznej interpretacji, stał się jednym z gości namiotu Abrahama, dostrzegalna jest w powyższym tekście pewna nauka, którą Filon pragnął zapewne skierować do pobożnych Żydów. Nauka ta głosi, iż transcendentny Bóg stwarza świat i nim kieruje poprzez swoje Boskie moce, które Pismo Święte przedstawia w sposób upersonifikowany, ale także, co może nie wynikać z powyższego tekstu, również w ten sam sposób osobowy Bóg komunikuje się z człowiekiem w ziemskich teofaniach¹⁴⁸. Warto tu jeszcze zaznaczyć, że Filoński obraz „tajemniczej trójcy”, która nawiedziła Abrahama, będzie miał wpływ na pierwsze trynitarnie koncepcje ojców Kościoła. W swoim mówieniu o Trójcy Świętej będą oni wykorzystywali nie tylko skryptyrystyczne argumenty, na które powoływał się Filon, lecz także wypracowane przez niego pojęcia, jak i rozstrzygnięcia filozoficzne dotyczące relacji pomiędzy *Logosem* a Bogiem¹⁴⁹.

Oprócz perykopy o „gościach Abrahama” Filon komentuje jeszcze wiele innych starotestamentalnych tekstów, w których Bóg za sprawą

¹⁴⁵ Por. R. M. LESZCZYŃSKI, *Starożytna koncepcja Logosu...*, dz. cyt., s.152 i następne.

¹⁴⁶ FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, III. 175.

¹⁴⁷ O trudnościach w interpretacji tego fragmentu pisze także H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. I., s. 379 i następna, wraz z odpowiednimi przypisami.

¹⁴⁸ Gdyż jak powie Filon w innym miejscu: „Cały świat nie jest godny być miejscem pobytu i zamieszkania dla Boga. On bowiem jest sam dla siebie miejscem, jest sam pełny siebie i sam dla siebie wystarczający”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, I. 44.

¹⁴⁹ Por. H. PIETRAS, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 166.

swoich pośredników objawiał się człowiekowi. We wszystkich tych miejscach Aleksandryczyk dokonuje alegorycznej reinterpretacji opisów teofanii w taki sposób, by pokazać, że to nie transcendentny Bóg, lecz Jego *Logos* zstępował na ziemię i stawał się wykonawcą Boskich zamiarów względem ludzi. W swej funkcji Pośrednika *Logos* przyjmował zasadniczo dwie formy: z jednej strony objawiał się człowiekowi jako byt osobowy – na przykład anioł¹⁵⁰, z drugiej zaś był niewidzialnym „duchem”, mającym wpływ na myśli i serca proroków, ludzi mądrych i prawych¹⁵¹. Komentując owe nadzwyczajne interwencje Boga w rzeczywistość stworzoną, Filon rysuje wizję *Logosu* jako Pana

¹⁵⁰ Reinterpretując teksty mówiące o plagach, które spotkały Izraelitów na pustyni, Filon stwierdza, że to nie modlitwa i gesty Aarona uzdrowiły Izraelitów, lecz Boski *Logos*, który przybiegł, aby ich uzdrowić. Podobnie rzecz miała się z wyjściem z Egiptu: to nie chmura oddzielała Izraelitów od Egipcjan, lecz sam *Logos*. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quis rerum divinarum heres sit*, 201-205. Anioł, który stanął na drodze Balaama, również był według Filona *Logosem*, „który nas prowadzi i usuwa przeszkody sprzed nóg, abyśmy bez potknięcia mogli iść szeroką drogą”. Zob. *Quod Deus sit immutabilis*, 182. Komentując sen Jakuba i wizję Boga siedzącego na szczycie drabiny, Filon mówi, iż to nie Bóg objawił się Jakubowi, lecz Jego Archanioł. Niektórzy jednak – stwierdza dalej – „oglądają obraz Boży, Jego posłańca (ἄγγελος) – *Logos*, jako samego Boga”. Zob. *De somniis*, I. 157. 230 i 239. Ten sam Jakub nad potokiem Jabbok mocował się nie z Bogiem, lecz z „aniołami – boskimi myślami”. Zob. *De sobrietate*, 65. Szerzej na temat Filońskich reinterpretacji teofanii biblijnych pisze H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. I, s. 379 i następne.

O podobnym zabiegu reinterpretacji była już mowa w poprzednim paragrafie. Autor Księgi Mądrości, która powstała prawdopodobnie w tym samym środowisku hellenistycznym, dokonał reinterpretacji ostatniej plagi egipskiej. To nie Jahwe, według niego, zabijał tamtej nocy pierworodnych Egipcjan, lecz Jego *Logos*. Zob. Mdr 18,14-16 oraz komentarz do tego fragmentu w poprzednim paragrafie.

¹⁵¹ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De gigantibus*, 22-23; 52-55; *Quod Deus sit immutabilis*, 3. Filon nie zawsze mówi tu jednak wprost o *Logosie*, lecz często używa terminów, które w jego doktrynie stały się już synonimami *Logosu*, takich jak: σοφία, ἄγγελος czy πνεῦμα. Używa jednak wyrażenia λόγος θεῖος na określenie prorockiego objawienia, zob. *De somniis*, I. 190 oraz *De mutatione nominum*, 169; oraz terminu ἱερὸς λόγος na określenie słowa przebywającego w ludziach dobrych i mądrych. Zob. *Quis rerum divinarum heres sit*, 259. Szerzej na ten temat pisze H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. II, s. 24 i następne.

historii zbawienia. Bóg bowiem – „Pasterz całego stworzenia” – przekazał Mu władzę nie tylko nad światem materialnym, ale i nad historią rodzaju ludzkiego, aby nią kierował:

[Bóg] władzę nad światem dał swojemu prawemu *Logosowi* i pierwotnemu Synowi, który przejmie pieczę nad tą świętą trzodą jako namiestnik Wielkiego Króla. Powiedziano bowiem w pewnym miejscu: „Oto ja posyłam mojego anioła przed tobą, aby cię strzegł w drodze”. Tak więc świat cały, największe i najdoskonalsze stado istniejącego Boga, powinien mówić: „Pan jest moim pasterzem i niczego mi nie zabraknie”¹⁵².

Logos-Pasterz prowadzi całą ludzkość do Boga¹⁵³. Owo prowadzenie, które zmierza do bezpośredniego związku człowieka z Bogiem¹⁵⁴, dokonuje się w dwojaki sposób. Z jednej strony, jak już to wyżej zostało pokazane, *Logos* poprzez różne nadzwyczajne epifanie Boga w świecie ingeruje w historię poszczególnych ludzi, jak i całych zbiorowości; z drugiej zaś czyni to w sposób wewnętrzny – „przemawiając” z wnętrza duszy. Aby ukazać wewnętrzne działanie *Logosu* w człowieku, warto najpierw wyliczyć kilka pryncypiów Filońskiej antropologii¹⁵⁵. Człowiek jest więc w ujęciu Filona bytem złożonym z duszy

¹⁵² FILON ALEKSANDRYJSKI, *De agricultura*, 51-52: προστηράμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτόγονον υἱόν, ὃς τὴν ἐπιμέλειαν τῆς ἱερᾶς ταύτης ἀγέλης οἷά τις μεγάλου βασιλέως ὑπαρχος διαδέξεται· καὶ γὰρ εἴρηται· που· „Ἰδοὺ ἐγὼ εἰμι, ἀποστέλλω ἀγγελόν μου εἰς πρόσωπόν σου τοῦ φυλάξαι σε ἐν τῇ ὁδῷ”. Λεγέτω τοίνυν καὶ ὁ κόσμος ἅπας, ἡ μεγίστη καὶ τελεωτάτη τοῦ ὄντος θεοῦ ποίμνη· „κύριος ποιμαίνει με, καὶ οὐδὲν με ὑστερήσει”.

¹⁵³ „Pasterzowanie” *Logosu* ma na celu z jednej strony zaprowadzić (zbliżyć) ludzi do Boga, jak to już zostało stwierdzone, z drugiej zaś ma zaprowadzić ład i harmonię w świecie społecznym. To On kieruje narody do właściwych ustrojów (np. demokracji), On też przemawia i działa w ludziach wielkich i mądrych. Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quod Deus sit immutabilis*, 176-180.

¹⁵⁴ Por. K. KŁOSKOWSKI, *Nauka o Logosie...*, dz. cyt., s. 331.

¹⁵⁵ Ponieważ filońska antropologia nie jest zasadniczym przedmiotem tej pracy, jej rekonstrukcji dokonam zasadniczo w oparciu o: M. OŚMAŃSKI, *Logos i stworzenie...*, dz. cyt., s. 107 i następne.

i ciała¹⁵⁶. Dusza składa się z części rozumnej i nierozumnej. Dzięki zdolności myślenia – która według Filona jest domeną Boską – człowiek może być nieśmiertelny; ze względu zaś na ciało podlega rozpadowi¹⁵⁷. Zarówno dusza, jak i ciało, zostały jednak stworzone przez Boga. Stworzenie to dokonało się za pośrednictwem *Logosu* jako przyczyny wzorczej i twórczej¹⁵⁸. Choć człowiek jako całość, wraz z ciałem i duszą nierozumną, został stworzony na obraz *Logosu*, to jego podobieństwo do Boga wyraża się najbardziej w duszy rozumnej – czyli w umyśle¹⁵⁹. Umysł ludzki bowiem posiada idee, które są obecne także w Intellekcie Boskim – *Logosie*. Wyjątkowy status bytu ludzkiego nie ogranicza się jednak jedynie do zwykłej analogii *Logos* – umysł. Według Filona bowiem w człowieku, a dokładniej w jego duszy, jest obecny *Logos*. Owa obecność sprawia, iż człowiek posiada wszystkie inklinacje właściwe swojemu gatunkowi i swojej naturze¹⁶⁰. Jest to jednak zgodne z tym, co przy omawianiu doktryny o *Logosie nasien- nym* zostało wyżej powiedziane w odniesieniu do wszystkich bytów stworzonych. Człowiek natomiast tym różni się od innych stworzeń, że obecne w nim Prawo (*Logos*) jest także prawem moralnym¹⁶¹. *Logos* więc niejako od wewnątrz wskazuje mu zasady postępowania, niekiedy zaś działa jak jego sumienie¹⁶².

Zjednoczenie człowieka z Bogiem może się więc dokonać na dwóch drogach: intelektualnej i moralnej. Pośrednikiem tego zjednoczenia jest zawsze *Logos*¹⁶³. To On poprzez Prawo wskazuje człowiekowi wzór

¹⁵⁶ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 134.

¹⁵⁷ Por. tamże, 67; 135.

¹⁵⁸ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, III. 96; *De opificio mundi*, 139.

¹⁵⁹ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De plantatione*, 18-22; *De opificio mundi*, 69; 146; *Quis rerum divinarum heres sit*, 231.

¹⁶⁰ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 143.

¹⁶¹ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, III. 169-172; *De opificio mundi*, 73; 154; 165.

¹⁶² Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quod Deus sit immutabilis*, 134-135. 138.

¹⁶³ Por. M. OSMAŃSKI, *Logos i stworzenie...*, dz. cyt., s. 139.

właściwego postępowania i drogę cnoty¹⁶⁴. Ludzki umysł natomiast prowadzi w zdobywaniu wiedzy o rzeczach zmysłowych i umysłowych upodabniając go coraz bardziej do swego wzoru¹⁶⁵. Warto w tym miejscu zaznaczyć, iż zarówno w doskonaleniu etycznym, jak i intelektualnym, ogromną rolę odgrywa Prawo Boże (*Tora*). *Tora* bowiem zawiera nie tylko zasady moralne, lecz także prawdę o świecie, której poszukuje filozofia¹⁶⁶. Ze względu na te właśnie cechy także *Torę* utożsamia Filon z *Logosem*¹⁶⁷: staje się ona najlepszym pośrednikiem w drodze ku Bogu.

Celem owej drogi moralnej i intelektualnej jest – według Filona – z jednej strony szczęście ziemskie, wypływające z prawego życia, z drugiej zaś radość (czy nawet ekstaza), będąca skutkiem kontemplacji i intelektualnego zjednoczenia z Bogiem. Kresu ludzkich dążeń nie ogranicza jednak filozof do rzeczywistości ziemskiej. Ostatecznie upatruje go także w nieśmiertelności i szczęściu wiecznym. W dziełku *De plantatione* znajduje się przepiękny fragment, w którym Filon, reinterpreterując modlitwę Mojżesza (Wj 15,17-18), mówi o kresie ludzkiej wędrówki. Sytuuje go jednak nie w Bogu ani też w miejscu nazywanym przez Żydów „łoniem Abrahama”, lecz w Boskim *Logosie* – „najodpowiedniejszej” i świętej siedzibie dusz:

Jak dzieci, które dopiero zaczynają się uczyć, wprowadź nas za pomocą nauk i zasad mądrości, nie zostawiaj nas bez pouczenia, lecz osadź

¹⁶⁴ Por. tamże, s. 152.

¹⁶⁵ Tamże, s. 143 i następne. Szerzej o teorii etycznej Filona piszą H. A. WOLFSON, *Philo...*, dz. cyt., vol. II, s. 165 i następne oraz É. BRÉHIER, *Les idées philosophiques...*, dz. cyt., s. 177 i następne.

¹⁶⁶ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 8 i 172. Według Filona Mojżesz był największym filozofem. „Poprzez Boskie objawienie był on oświecony w licznych i najważniejszych zagadnieniach natury”. Tamże, 8.

¹⁶⁷ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De Josepho*, 174: „Ten, który szuka, nie jest człowiekiem, lecz Bogiem, Słowem bądź Prawem Bożym (θεῖος νόμος)”. Zob. także: *Quaestiones in Genesim*, V. 140. Szerzej na ten temat zob. J. DANIÉLOU, *Teologia judeo-chrześcijańska...*, dz. cyt., s. 220 i następne.

nas w wyniosłym i niebieskim *Logosie*. On jest bowiem gotowym dziedzictwem i przygotowanym domem, On jest najodpowiedniejszą siedzibą, którą przygotowałeś jako świętą. Ty, Panie, jesteś Twórcą tego, co dobre i święte, to zaś, co złe i nieczyste, pochodzi od śmiertelnych stworzeń. Króluj więc przez całą wieczność nad duszą-błagalnicą i ani na chwilę nie zostawiaj jej bez przewodnika¹⁶⁸.

W ten sposób Filon rozwiązuje ostatnią już ze wspomnianych wyżej aporii, wiążących się z przyjęciem koncepcji radykalnej transcendencji Boga. „Miejscem zbawienia” – „miejscem powrotu” nieśmiertelnej duszy człowieka nie jest Bóg, lecz *Logos*. „On jest bowiem gotowym dziedzictwem i przygotowanym domem, On jest najodpowiedniejszą siedzibą” dusz pragnących zbawienia. Człowiek więc, poprzez akt stwórczy, wychodzi z *Logosu* (jest także stworzony według Jego obrazu), a po zakończeniu swej ziemskiej „wędrowki” do *Logosu* powraca. *Logos* staje się więc dla człowieka Bogiem. Innego Boga poza *Logosem* człowiek nie zna i znać nie może (choć Biblia może sugerować niekiedy coś innego). Wszystko, co człowiek wie o Bogu, wie za pośrednictwem *Logosu*. Sam Bóg natomiast jest dla niego niedostępny. Wszystko zaś, co ten transcendentny i osobowy Bóg zechce objawić człowiekowi, zostaje objawione przez *Logos*; wszystko, czym chce go obdarzyć, darowuje w *Logosie* i przez *Logos*.

Owa wędrowka duszy – droga prowadząca do zjednoczenia z Bogiem (*Logosem*) – nie jest jednak, według Filona, dostępna jedynie dla członków narodu wybranego, za których modli się Mojżesz. Zgodnie z uniwersalizmem właściwym judaizmowi hellenistycznemu może ją osiągnąć każdy, kto miłuje prawdę i dąży do niej. Dzięki rozumowi

¹⁶⁸ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De plantatione*, 52-53: εἰσαγαγών, γὰρ φησιν, ἡμᾶς οἷα παῖδας ἄρτι μαιθάνειν ἀρχομένους διὰ τῶν σοφίας δογμάτων καὶ θεωρημάτων καὶ μὴ ἀστοιχειώτους ἑάσας ἐν ὑψηλῷ καὶ οὐρανίῳ λόγῳ καταφύτευσον. κληρὸς γὰρ οὗτος ἐτοιμότατος καὶ προχειρότατος οἶκος, ἐπιτηδειότατον ἐνδιαίτημα, ὃ „κατεργάσω ἅγιον”. ἀγαθῶν γὰρ καὶ ἁγίων, ὧ δέσποτα, ποιητῆς ὧν τυγχάνεις, ὡς ἔμπαλιν κακῶν καὶ βεβήλων γένεσις ἡ φθαρτή. βασίλευε δὴ τὸν ἄπειρον αἰῶνα ψυχῆς τῆς ἰκέτιδος μηδὲ ἀκαρὲς ἐὼν αὐτὴν ἀνηγεμόνευτον.

i zdolności myślenia wszyscy ludzie są w jakiś sposób „spokrewnieni” z Boskim *Logosem*¹⁶⁹, posługując się więc tym pierwiastkiem duchowym, mogą wznosić się ponad świat zmysłowy, osiągać szczyty kontemplacji i mieć udział w nieśmiertelności¹⁷⁰. W dziele *De opificio mundi* Filon zamieszcza opis owej intelektualnej drogi umysłu. Biegnie ona od „sztuk i licznych gałęzi nauk”, poprzez „kontemplację morza i ziemi”, „wznosi się do obserwacji zjawisk atmosferycznych”, „ruchów planet i gwiazd”, a osiąga swój kres w *Logosie*. Tu umysł wiedziony mądrością ogląda „prawzory oraz idee rzeczy poznawalnych zmysłami, jakie widział na ziemi”. I kiedy tak kontempluje owe idee w ich nadzwyczajnej piękności, ogarnia go ekstatyczne uniesienie, tak „iż zdaje mu się, że się zbliża aż do samego wielkiego Króla. A ponieważ spragniony jest kontemplacji, więc zlewają się na niego jasne i niezmaczone promienie intensywnego światła na podobieństwo potoku”¹⁷¹. Droga umysłu, o której mówi tu Filon, kończy się w Boskim *Logosie*. Tu jego szczęście staje się tak wielkie, iż odnosi wrażenie, że obcuje z samym Bogiem („wielkim Królem”). A tymczasem to *Logos* jest dla człowieka Bogiem. Interesującym jest również fakt, że owa ekstaza wydaje się być naturalną drogą każdego umysłu. Każdy, jeśli tylko chce poznawać, jak gdyby samoczynnie¹⁷² wznosi się na coraz to wyższe szczeble kontemplacji. Filozofia, która uczy, jak poprzez byt widzialny docierać do bytu inteligibilnego, staje się więc dla Filona drogą do zjednoczenia z Bogiem (*Logosem*). Jest ona – jak powiada Aleksandryczyk – „rodzajem umiejętności, przez którą osiąga nieśmiertelność człowiek, choć jest śmiertelnym”¹⁷³.

¹⁶⁹ Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 146.

¹⁷⁰ Por. tamże, 135. Już sama „zdolność myślenia” jest dla Filona z natury „boska i wieczna”. Zob. tamże, 67.

¹⁷¹ Por. tamże, 70-71.

¹⁷² „Jak gdyby” samoczynnie – gdyż pośrednikiem owej wędrówki umysłu jest zawsze *Logos*. Por. M. OŚMAŃSKI, *Logos i stworzenie...*, dz. cyt., s. 151.

¹⁷³ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De opificio mundi*, 77.

Choć w doktrynie Filona występuje wiele elementów zapożyczonych od jego poprzedników, o czym wielokrotnie była już mowa, to jednak jego koncepcja powrotu człowieka do Boga (*Logosu*) wydaje się być zupełnie oryginalną. Wizja ta, choć już znacznie bardziej rozbudowana, stanie się przewodnią myślą systemów neoplatonickich. Ich przedstawiciele będą zapewne korzystali z pism Filona Aleksandryjskiego. Ideą wiążącą filozofię hellenistycznego judaizmu z neoplatonizmem trzeciego wieku będzie również koncepcja *Logosu* oraz radykalnej transcendencji Absolutu (*Jedni*)¹⁷⁴.

Owa oryginalna, choć eklektyczna, koncepcja Filona będzie inspirowała także wielu ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich. To właśnie od Filona będą się oni uczyli alegorycznej interpretacji Biblii, a wraz z nią filozoficznego podejścia do tekstu, który zrodził teologię wczesnochrześcijańską.

¹⁷⁴ W myśli Plotyna (ok. 204-269 r.), jednego z największych i najbardziej wpływowych twórców neoplatonizmu, kolejne emanacje Jedni (Absolutu) w pewnym sensie przypominają stadia istnienia Filonowego *Logosu*. Pierwsza hipostaza, choć określana przez Plotyna terminem *νοῦς*, stanowi umysłowy świat idei (*κόσμος νοητός*). Druga hipostaza – dusza – jest jak gdyby słowem (*λόγος*) umysłu. Umysłowe idee odwzorowują się w niej w postaci *λόγος*. *Logosy* te pośredniczą dalej w tworzeniu jednostkowych i materialnych rzeczy. *Logos* w koncepcji Plotyna pełni więc funkcję pośrednika między światem boskiego umysłu a światem zmysłowym. Powrót człowieka do Absolutu (podobnie jak u Filona) dokonuje się poprzez poznawanie oraz zdobywanie cnót. Jest on możliwy dzięki wyższej części duszy człowieka, która nigdy nie odłącza się od tego, co umysłowe. Koncepcję *Logosu* wykorzystuje Plotyn także w innych działach swojej filozofii, między innymi w estetyce. Ponieważ jednak okres, w jakim formułowały się systemy neoplatonickie, wykracza poza ramy czasowe, których dotyczy ta praca, szczegółowa analiza tychże z konieczności będzie pominięta. Zaznaczę tylko, że wywarły one ogromny wpływ na filozofię chrześcijańską wczesnego średniowiecza. Nie były jednak znane pierwszym apologetom chrześcijańskim, przynajmniej w formie, w jaką ujął główne założenia neoplatonizmu Plotyn. Szerzej na ten temat zob. D. DEMBIŃSKA-SIURY, *Plotyn*, Warszawa 1995, s. 42.

ROZDZIAŁ V

LOGOS W MYŚLI
WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIEJ

«ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.

[...] καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας».

«Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo.

Ono było na początku u Boga.

Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, co się stało.

[...] A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy».

EWANGELIA ŚW. JANA 1,1-3. 14

Poprzez próbę pogodzenia nauki zawartej w Biblii z ideami filozoficznymi koncepcja Filona stanowi pewien pomost, łączący filozofię grecką z myślą wczesnochrześcijańską. Postawa intelektualna Filona mogła stanowić nawet w pewnym sensie wzorzec dla chrześcijan, którzy, nie odstępując od swojej wiary, pragnęli uzasadniać ją na drodze spekulacji rozumowej¹. Podobnie jak judaizm przy zetknięciu z kulturą świata hellenistycznego został niejako zmuszony do zajęcia określonego stanowiska wobec tej ostatniej, tak też do konfrontacji wczesnego chrześcijaństwa z kulturą Greków wcześniej czy później dojść musiało. Religia chrześcijan, mimo że korzeniami tkwiła w kulturze semickiej (przejęła Prawo Starego Testamentu i czerpała z tradycji z nim związanych), powstała przecież na obszarze wszechobecnej już kultury hellenistycznej.

Choć na szczegółową analizę obustronnych oddziaływań tych dwóch odmiennych światów nie będzie tu miejsca, warto jednak za-

¹ Ojcowie Kościoła przejęli od niego np. metodę alegoryczną. Jego naukę również uważali za niezwykle cenną. Koncepcja *Logosu* Filona przyczyniła się także do sformułowania pierwszych dogmatów chrześcijańskich. Por. L. JOACHIMOWICZ, *Filon – filozof alegoryzujący. Wstęp*, w: FILON ALEKSANDRYJSKI, *Pisma*, tom 1, Warszawa 1986, s. 29.

sygnalizować kilka ważnych problemów wynikających z tejże konfrontacji. Otóż we wczesnochrześcijańskich gminach można zaobserwować pewne napięcie. Z jednej strony chrześcijanie pragnęli wypełnić ostatnie polecenie swojego Zbawcy i Pana: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu”², co implikowało konieczność głoszenia Ewangelii nie tylko Żydom, lecz także Grekom i całemu zhellenizowanemu światu. Zadanie to wymagało od nich podjęcia prób znalezienia wspólnego języka z tymi, którzy mieli usłyszeć i zrozumieć przesłanie Dobrej Nowiny. Ewangelizacja, która przyjmowała różne formy³, doprowadziła do zetknięcia się przynajmniej niektórych chrześcijan z językiem greckiej filozofii. Należy bowiem pamiętać, że dla klasycznie wykształconego Greka codzienny język obfitował w filozoficzne pojęcia i kategorie myślowe. Z drugiej jednak strony pierwsi chrześcijanie, którzy nie rekrutowali się zazwyczaj z elit ówczesnej inteligencji, woleli pozostawić na boku zbędne – jak im się wydawało – dysputy filozoficzne i wiernie strzec depozytu wiary, przekazanego im przez apostołów. Ich wiara bowiem była czymś danym i radykalnie nowym – zupełnie różnym od filozoficznej spekulacji; a skoro tak, to „mądrość tego świata” w niczym jej nie była pomocna, bo też niczego do niej nie dodawała⁴. Teza ta nie była tylko usprawiedliwieniem „nieuczoności” pierwszych chrześcijan, do podobnej bowiem dochodzili później bardziej już światli pisarze kościelni, spośród których jako głównego przedstawiciela wymienia się zazwyczaj Tertuliana⁵.

² Mk 16,15.

³ Pierwsze pokolenie chrześcijan jako narzędzia ewangelizacji używało przeważnie języka mówionego. Dobrą Nowinę chrześcijanie głosili w świątyni, w synagogach, w domach Żydów i pogan, podczas podróży, na ulicach i na placach wielkich miast. O różnych formach pierwszej ewangelizacji opowiadają Dzieje Apostolskie.

⁴ Por. A. H. AMSTRONG, R. A. MARKUS, *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, Warszawa 1964, s. 161.

⁵ „Cóż – powiada Tertulian – mają wspólnego Ateny z Jerozolimą, Akademia z Kościołem, heretycy z chrześcijanami?”. Zob. TERTULIAN, *Preskrypcja przeciwko heretykom*, 7, w: M. MICHAŁSKI, *Antologia literatury patrystycznej*, tom 1, Warszawa 1975,

Poszukując natomiast przyczyn wzajemnego przenikania dwóch tak różnych światów na gruncie kultury greckiej, należy zwrócić uwagę na obecną w niej – a dokładniej w jej filozofii – pewną wielowiekową tendencję polegającą na poszukiwaniu i dążeniu do Absolutu⁶. Zjawisko to było obecne od samych początków refleksji filozoficznej, a w poszczególnych systemach przyjmowało przeróżne formy. Można więc postawić tezę, iż owo rozumowe, a niekiedy jeszcze wciąż mityczne poszukiwanie Absolutu, w pewnym sensie również utorowało drogę do przyjęcia Ewangelii. Stanowiło ono, jak zauważa wielu naukowców, *propaideię*⁷, a więc wstępne wychowanie i przygotowanie do przyjęcia nauki, którą niosło chrześcijaństwo. Wybitny znawca kultury greckiej – W. Jaeger – wspomina natomiast o jeszcze innym fenomenie wyraźnie dostrzegalnym w epoce hellenistycznej, który mógł przyspieszyć owo wzajemne przenikanie cywilizacji greckiej i chrześcijaństwa. Otóż w czasach, kiedy chrześcijaństwo proponowało swą koncepcję Boga, człowieka i sposobu życia, cywilizacja grecka przeżywała swego rodzaju kryzys. Filozofia porzuciła wielkie systemy Platona i Arystotelesa, a zajęła się, poniekąd, „sztucznym” wypełnianiem pustki powstałej w wyniku odejścia od mitycznej religii starożytności⁸. Mnożące się w całym basenie Morza Śródziemnego szkoły filozoficzno-religijne nie czyniły jednak zadość obecnemu wśród Greków pragnie-

s. 221. O wielu aporiach związanych z akceptacją greckiej filozofii przez ojców Kościoła pisze: J. DOMAŃSKI, *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996, s. 19.

⁶ Szerzej o tym zob. D. DEMBIŃSKA-SIURY, *Chrześcijaństwo wobec filozofii poszukującej Boga*, w: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, pod red. J. Jadackiego i K. Wójtowicza, Warszawa 1999, s. 102 i następne.

⁷ Pogląd uznający filozofię za *propaideię* (w tekstach łacińskich: *praeparatio evangelica*), czyli „przedwychowanie” do przyjęcia chrześcijaństwa, obecny był już u wielu ojców Kościoła. Por. D. DEMBIŃSKA-SIURY, *Intellige ut credas; crede ut intelligas!*, w: *Polska filozofia wobec „Fides et ratio”*. Materiały z konferencji, pod red. M. Grabowskiego, Toruń 1999, s. 32 i następne.

⁸ Zob. W. JAEGER, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, Bydgoszcz 1997, s. 59 i następne.

niu sacrum. Filozoficzne argumenty zaspokajały rozum – nie ducha. Pomimo tak sprzyjających okoliczności racjonalnie nastawieni Grecy nie zawsze, jak by się mogło wydawać, byli skłonni do przyjmowania wierzeń niezgodnych z ich sposobem myślenia. „Posłuchamy cię innym razem” – odpowiedziała przecież Pawłowi grupa stoickich i epikurejskich myślicieli na wieść o głoszonej przez niego zmartwychwstaniu ciał⁹.

Drugi wiek naszej ery przyniósł jednak pewien postęp w dialogu i wzajemnym przenikaniu się tych dwóch światów. Napływ w szeregi chrześcijan greckiej inteligencji pociągał za sobą poważne konsekwencje. Z jednej strony fakt ten dawał możliwość racjonalnie uzasadnionej obrony religii chrześcijańskiej przed atakami ze strony pogan¹⁰, a tym samym udostępnienia treści wiary chrześcijańskiej w zrozumiałych dla Greków kategoriach myślowych. Z drugiej strony wiązało się to z początkiem „przepływu” terminów i koncepcji filozoficznych do wnętrza myśli chrześcijańskiej. Należy jednak zaznaczyć, że nie wszystkie pojęcia filozoficzne, jakich zaczęli używać chrześcijanie, były ściśle związane ze znaczeniem nadanym im przez wcześniejsze systemy filozoficzne. Niekiedy stanowiły tylko narzędzie opisu rzeczywistości objawionej, innym razem pokrywały się co do treści z tymi, których używali filozofowie¹¹.

⁹ Zob. Dz 17,32.

¹⁰ Zarzuty stawiane chrześcijanom miały różny charakter. Jedne wynikały z ignorancji i potocznych opinii krążących wokół nowopowstałej „sekty”, inne natomiast były przejawem niezrozumienia wielu istotnych prawd wiary oraz obrzędów liturgicznych z nimi związanych. Szerzej o problemach związanych z asymilacją religii chrześcijańskiej w świecie rzymskim oraz o przyczynach prześladowań chrześcijan pisze: E. WIPSZYCKA, *Prześladowania w Państwie Rzymskim*, w: E. WIPSZYCKA, M. STAROWIEYSKI, *Męczennicy*, Kraków, 1991, s. 15 i następne; oraz: R. A. MARKUS, *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, Warszawa 1978, s. 10 i następne.

¹¹ O poszczególnych zagadnieniach występujących zarówno w filozofii greckiej, jak i w doktrynie chrześcijańskiej, traktuje książka A. M. Amstronga i R. A. Markusa (dz. cyt.). Autorzy wysuwają różne wnioski co do pochodzenia tychże zagadnień. Ciekawa jest teza, która głosi, że nie tylko chrześcijanie wykorzystywali filozoficzną

Termin *Logos*, obecny od wieków w greckiej filozofii, co zostało pokazane w poprzednich paragrafach, jest przykładem przejścia i wykorzystania pojęcia filozoficznego w odniesieniu do jednej z najbardziej podstawowych i kluczowych prawd religii chrześcijańskiej. Choć można podawać w wątpliwość tezę o filozoficznym rodowodzie *Logosu* z Prologu Ewangelii św. Jana, to jednak właśnie to pojęcie, które znalazło swe miejsce w Tekście Natchnionym, pozwoliło ojcom Kościoła nawiązać do greckiej tradycji terminu i wykorzystać pewne jej rozwiązania.

Aby wykazać, że wczesnochrześcijańska koncepcja *Logosu* odwołuje się i czerpie zarówno z greckich teorii filozoficznych, jak i z teologii biblijnej, o których wyżej pisałem, zostanie tu przedstawiona myśl filozofa-konwertyty, św. Justyna. W jego pismach nie tylko daje się zaobserwować wyraźne wpływy greckiej filozofii, ale i w oczywisty sposób zostaje zwerbalizowana pochwała filozoficznych dociekań. Jest on ponadto pierwszym znanym nam chrześcijaninem – filozofem, który wykorzystał filozoficzną terminologię w celu interpretacji treści Objawienia¹². Najważniejszą koncepcją filozoficzną, która właśnie dzięki myśli Justyna uległa schryścianizowaniu¹³, a w konsekwencji dalszemu rozwojowi na gruncie chrześcijańskim, jest nauka o *Logo-*

terminologię, ale że monoteistyczne koncepcje pojawiły się w filozofii dzięki wpływom biblijnym. O tym także zob. w: J. DOMAŃSKI, *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego. Próba opisu i klasyfikacji*, w: *Człowiek – nauka – wiara...*, dz. cyt., s. 115 i następne.

¹² Pisma jego poprzedników nie zachowały się lub znane są tylko ich fragmenty, na podstawie których trudno jest wnioskować o jakiejś całościowej koncepcji teologicznej lub filozoficznej. Termin *Logos* w odniesieniu do osoby Jezusa Chrystusa stosuje np. św. Ignacy Antiocheński. Takie zastosowanie odnajdujemy jednakże tylko w dwóch miejscach jego listów. Zob. IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Epistula ad Magnesios*, 8,2; *Epistula ad Smyrnenses*, Salutatio. Por. także H. A. WOLFSON, *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Brescia 1978, s. 171 i następne oraz R. M. LESZCZYŃSKI, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2002, s. 200 i następne.

¹³ Por. H. CHADWICK, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, Poznań 2000, s. 13.

sie. Ponieważ w Janowym *Prologu*, jak zauważa wielu naukowców, nie można się dopatrywać przedłużenia linii genetycznej rozwoju owej filozoficznej idei¹⁴, jego analiza zostanie tu pominięta¹⁵. Wśród tak wielu sporów i dyskusji prowadzonych dziś wokół tego krótkiego, a zarazem niezwykle tajemniczego tekstu, byłoby rzeczą bardzo trudną

¹⁴ Por. Z. PONIATOWSKI, *Logos Prologu Ewangelii Janowej*, Warszawa 1970, s. 283. Autor tej obszernej, opartej na analizie lingwistycznej pracy podkreśla, za innymi badaczami, różnicę pomiędzy „samym faktem użycia przez Jana nazwy «logos» (jako tytułu Jezusa) a faktem przejścia pewnych (nb. wielu) treści, które w zakres znaczeniowy Logosu Prologu zostały włączone. W takiej sytuacji, treści owe nie muszą się pokrywać z linią genetyczną ewolucji (treści) nazwy «logos» w kręgu greckim (ani też być z niej wywodliwe)”. Proponuje więc, słusznie, „przenieść ciężar dyskusji nad Janowym Logosem z próby odpowiedzi na pytanie, „skąd Jan wziął pojęcie Logosu?”, na próbę odpowiedzi na kwestię, „dlaczego (po co) Jan użył nazwy «logos»?” Zob. tamże.

¹⁵ Na temat Janowego *Prologu* istnieje dziś (również w języku polskim) bardzo bogata literatura. Ponieważ zagadnienia z nim związane nie będą omawiane w tej pracy, podamy tu kilka pozycji, w których można je znaleźć: F. GRYGLEWICZ, *Prolog Ewangelii i Pierwszego Listu św. Jana*, RBL 1 (1958), s. 15-22; J. STĘPIEŃ, *Autentyczność i struktura Prologu Ewangelii św. Jana*, RTK 3 (1961), s. 81-88; J. STĘPIEŃ, *Idea centralna Prologu Ewangelii św. Jana*, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, Lublin 1961, s. 81-91; Z. PONIATOWSKI, *Prolog Ewangelii według Jana – hymnem przedchrześcijańskim?*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 4-5 (1967), s. 71-82; Z. PONIATOWSKI, *Logos Prologu Ewangelii Janowej*, Warszawa 1970; L. STACHOWIAK, *Odwieczne pochodzenie Słowa: J 1,1-5*, RBL 3 (1972), s. 156-168; L. STACHOWIAK, *Pochodzenie i sens określenia chrystologicznego „Logos” w Czwartej Ewangelii*, w: L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań-Warszawa 1975, s. 401-407; H. LANGKAMMER, *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976; G. NEYRAND, *Le sens de Logos dans le Prologue de Jean*, NTR 106 (1984), s. 64-66; K. KŁOSKOWSKI, *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii i w Hymnie Prologu Czwartej Ewangelii*, „Studia Gdańskie” VI (1986), s. 313-350; H. LANGKAMMER, *Pieśń o Logosie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, pod red. F. Gryglewicza, Lublin 1992, s. 8-26; F. GRYGLEWICZ, *Słowo Boże i Jego słuchanie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana...*, dz. cyt., s. 206-227; L. MILLER, *The Origins of the Johannine Logos*, JBL 112 (1993), s. 445-457; J. M. UGLORZ, *Preegzystencja wcielonego Słowa*, w: *W służbie wcielonego Słowa*, pod. red. Z. Siewak-Sojka, Bielsko-Biała 1996, s. 87-94; S. MĘDAŁA, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993. Ponadto liczne komentarze do Pisma Świętego. Zob. bibliografia końcowa.

i ryzykowną stawianie tu pewnych tez dotyczących jego genezy i źródeł mających wpływ na jego powstanie. W przypadku *Logosu* Justyna spawa wygląda zupełnie inaczej. Apologeta jest bowiem przekonany, że tym samym *Logosem*, o którym mówili filozofowie, jest także *Logos*, który stał się ciałem – Jezus Chrystus¹⁶. Ponadto Justyn, zgodnie z teoriami niektórych badaczy, być może nie znał Ewangelii św. Jana¹⁷. Pogląd ten przyczyniłby się do przyznania Justynowi niezależności i odkrywczości w formułowaniu wniosków wynikających z próby uzgodnienia i pogodzenia treści wiary chrześcijańskiej z grecką filozofią.

Myśl św. Justyna została wybrana tu jako przykładowa z jeszcze jednego powodu. Jego pisma są najwcześniejszym i najobszerniejszym zachowanym świadectwem wczesnochrześcijańskiej koncepcji *Logosu*, w której można odnaleźć większość wyżej opisywanych idei filozoficznych i teologicznych. Św. Justyn, podobnie jak Filon, czerpał tak z Biblii (w wersji *Septuaginty*), jak i z filozofii greckiej, tworząc tym samym podwaliny teologii chrześcijańskiej. W jego poszukiwaniach pojawiły się pierwsze aporie, którym musiała stawić czoła rodząca się

¹⁶ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 5.3-4. Polskie tłumaczenie tekstów Justyna będzie tu podawane z wydania: Św. JUSTYN FILOZOF I MĘCZENNIK, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, w: *Pisma Ojców Kościoła*, pod red. J. Sajdaka, tom IV, Poznań 1926. [Od tego miejsca na oznaczenie *Apologii* oraz *Dialogu z Żydem Tryfonem* będę używał odpowiednio skrótów: *Apologia* i *Dialog*].

¹⁷ Na ten temat istnieje wiele rozbieżnych hipotez. M. Simon stwierdza np., że „jest rzeczą możliwą, a nawet prawdopodobną, że Justyn czytał księgę Jana”, dodaje jednak, że „fakt ten nie jest stwierdzony w sposób niewątpliwy”. Zob. M. SIMON, *Cywilizacja wczesnochrześcijańska*, Warszawa 1979, s. 146. H. Chadwick natomiast przyznaje, że „pojawia się pokusa myślenia o św. Janie jako o twórcy chrześcijańskiej ewolucji teologii „Logosu” u greckich apologetów, poczynając od Justyna Męczennika. Takiej pokusie – podkreśla – należy się przeciwstawić. [...] Choć więcej przemawia za tym, że Justyn znał czwartą Ewangelię, oczywiste jest, że charakterystyczne dla niej tematy nie ukształtowały modelu filozofii tego apologety”. Zob. H. CHADWICK, *Myśl wczesnochrześcijańska...*, dz. cyt., s. 13. Autor podaje także obszerną bibliografię prac zawierających różne hipotezy dotyczące tego zagadnienia. Zob. tamże, s. 31, przypis 6.

teologia. Próby rozwiązań owych aporii, których także podjął się Justyn, staną się pomocne dla jego następców: twórców i obrońców dogmatu trynitarnego. Dzieło tego apologety stoi więc u początku procesu systematyzacji doktryny oraz formowania się pierwszych dogmatów chrześcijańskich.

1. *Logos* św. Justyna: ogólny zarys koncepcji

Justyn – mimo że już Tradycja¹⁸ wymieniała jego imię nierozłącznie z tytułem filozofa – wielkim filozofem nie był (nie wskazują przynajmniej na to zachowane dzieła)¹⁹. Jego pisma nie są więc interesujące z powodu osiągnięć na polu filozofii, lecz dlatego, że stanowią przełom w „dialogu” chrześcijaństwa z kulturą grecką. Oryginalności jego koncepcji, o czym już wspominałem, może przydawać jednak fakt, iż pisma apologety wykazują niezależność od teologii Janowej. Ciekawą i bardzo przekonującą analizę tego problemu przeprowadził A. Bellinzoni²⁰. Zestawiając obok siebie paralelne fragmenty pism Justyna z odpowiadającymi im wersetami ewangelicznymi oraz poszukując innych nieewangelicznych źródeł ich pochodzenia, autor dochodzi do wniosku, że w zachowanych tekstach apologety „są tylko trzy wypowiedzi Jezusa niemające paraleli w żadnej z synoptycznych Ewange-

¹⁸ Zob. Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1970, s. 50.

¹⁹ Inną jednak informację o „uczoności” Justyna podaje Euzebiusz: „Justyn pozostawił nam bardzo wiele dzieł niezmiernie pożytecznych, które świadczą, do jakiego stopnia umysł jego był wykształcony i przepojony sprawami bożymi”. Zob. EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna. O męczennikach Palestyńskich*, IV, 18. 1, tłum. A. Lisiecki, Poznań 1924, s. 175.

²⁰ A. J. BELLINZONI, *The sayings of Jesus in the writings of Justin Martyr*, Leiden 1967. Praca ta nie dotyczy *de facto* problemu zależności pism Justyna od Ewangelii św. Jana. Bellinzoni bada w niej wszystkie cytowane przez Justyna wypowiedzi Jezusa. Wynik badań zmusił go jednak do napisania obszernego rozdziału poświęconego Janowej Ewangelii.

lii. Z tego dwie z nich, *Dial.* 35,3b²¹ i *Dial.* 47,5²², nie mają paraleli w żadnym z tekstów ewangelicznych; a trzecia wypowiedź: *Apol.* 61,4²³ – posiada paralelę nie synoptyczną, lecz w Ewangelii Jana²⁴. Dla dwóch pierwszych fragmentów Bellinzoni znajduje odpowiedniki bądź w zbiorach mów Chrystusa używanych przez wczesny Kościół, bądź w literaturze pseudoapostolskiej. Cytat z *Apologii* 61,4 zestawia natomiast z dwoma podobnymi miejscami z Ewangelii Jana (J 3,3 i J 3,5)²⁵, a następnie dokonuje szczegółowej analizy porównawczej²⁶. Rezultatem jego badań jest teza, że „Justyn nie jest w żaden sposób zależny od J 3,3-5, lecz w rzeczywistości nawiązuje do tradycyjnej mowy

²¹ [Jezus mówił:] „Będą rozłamy i herezje”. Ἔσονται σχίσματα καὶ αἵρέσεις.

²² „Przeto też Pan nasz Jezus Chrystus powiedział: «W jakim stanie was pochwyce, w takim też sądzić będę»”; διὸ καὶ ἡμέτερος κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἶπεν· Ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινώ. Według numeracji przyjętej przez A. Lisieckiego jest to fragment: *Dialog*, 47, 6.

²³ „Chrystus bowiem powiedział: «Jeśli się nie odrodzicie, nie wnikniecie do królestwa Bożego»”; καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· Ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.

²⁴ A. J. BELLINZONI, *The sayings of Jesus...*, dz. cyt., s. 131: „There are in Justin's writings three sayings of Jesus that do not have parallels in any of the synoptic gospels. Indeed, two of them, *Dial.* 35:3b and *Dial.* 47:5, have no parallels in any of the gospel material; and the third saying, *Apol.* 61:4, has no synoptic parallel, but it does have a parallel in the gospel of John”.

²⁵ Zestawienie Bellinzonego przedstawia się następująco:

<i>Apol.</i> 61, 4	J 3,3	J 3,5
καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν·	ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτοῖς·	Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς·
Ἐὰν μὴ ἀναγεννηθῆτε,	ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἄνωθεν,	ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ
οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.	οὐ δύναται ἰδεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.	ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

Por. A. J. BELLINZONI, *The sayings of Jesus...*, dz. cyt., s. 135.

²⁶ W tej analizie Bellinzoni bada różnice w formach czasowników użytych przez obu autorów oraz wylicza wszystkie zmiany w słownictwie tych trzech fragmentów. Następnie porównuje fragment *Apol.* 61,4 ze starożytnymi tekstami liturgii chrześcijańskiej zachowanymi w niektórych przekazach patrystycznych. Zob. tamże, s. 135-138.

chrzcielnej, pochodzącej prawdopodobnie z chrzcielnej liturgii”²⁷. Ostateczna konkluzja pracy Bellinzonego jest następująca: „Gdy Justyn nie cytuje Ewangelii synoptycznych lub posynoptycznej harmonii, cytuje tradycyjne źródła, takie jak teksty liturgiczne lub wczesnochrześcijańskie podręczniki znane w podobnej formie innym ojcom we wczesnym Kościele. [...] Justynowe cytaty wypowiedzi Jezusa pokazują całkowitą niezależność od Ewangelii Jana”²⁸.

Wyniki badań Bellinzonego prowadzą nas jednak do tezy o niezależności znanych nam pism Justyna od tekstu czwartej Ewangelii, nie zaś do twierdzenia, iż nie znał on Janowej teologii Słowa. Inny badacz (W. Barnard) zauważa bowiem, iż apologeta rzeczywiście nie powoływał się na czwartą Ewangelię, jednakże nie ze względu na jej nieznaną, lecz prawdopodobnie ze względu na pewne wątpliwości co do jej apostołskiego autorytetu, które w tym czasie pojawiły się w Kościele²⁹.

Niezależnie od tego, czy apologeta czytał św. Jana, czy też nie, należy zaznaczyć na wstępie, iż jego *Logos* (w przeciwieństwie do *Logosu* Jana) pozostaje pod dużym wpływem różnych nurtów filozoficznych. Fakt ten daje nam podstawę do twierdzenia, iż Justyn drogą własnych spekulacji (w oparciu o znane mu koncepcje filozoficzne oraz dane pochodzące z Pisma i tradycji apostołskiej) mógł dojść do sformułowania wniosku, iż Mesjasz Jezus Chrystus jest *Logosem* Boga. Można więc dokonać pewnego rodzaju rekonstrukcji procesu dochodzenia apologety do chrześcijańskiej koncepcji *Logosu*. Analiza ta może dać podstawę do przyznania mu niezależności, a tym samym odkrywczości, w dziele

²⁷ Tamże, s. 138: „Justin is in no way dependent on Jn 3:3-5 but is in fact dependent on a traditional baptismal saying probably derived by Justin from baptismal liturgy”.

²⁸ Tamże, s. 138 i 140: „When Justin is not quoting from our synoptic gospels or from a post-synoptic harmony, he is quoting from traditional sources, such as liturgical texts or early Christian handbooks known in similar form to other fathers in the early church. [...] Justin's quotations of the sayings of Jesus show absolutely no dependence on the Gospel of John”.

²⁹ Por. W. BARNARD, *Justin Martyr. His life and thought*, Cambridge 1967, s. 60.

przyporządkowania filozoficznych pojęć do treści wiary chrześcijańskiej. Będzie ona stanowić zarazem wyczerpującą (jak na potrzeby tej pracy) prezentację poglądów filozofa dotyczących *Logosu*.

W prezentacji myśli Justyna niezbędne jest podkreślenie dwóch faktów, które wywarły zasadniczy wpływ na jego koncepcję *Logosu*. Po pierwsze: Justyn w odróżnieniu od swoich poprzedników (filozofów greckich i żydowskich) przyjął chrześcijaństwo, a wraz z nim nie tylko chrześcijański sposób życia, lecz także chrześcijańską koncepcję Boga, świata, czasu i człowieka. Po drugie: aż do swej męczeńskiej śmierci pozostawał filozofem. Nie tylko nosił płaszcz filozofa, ale i filozofię uprawiał³⁰. Choć to właśnie chrześcijaństwo stało się dla niego „filozofią jedynie pewną i pożyteczną”³¹, był przekonany, że nie traci na wartości prawda, do jakiej doszli dawni wielcy filozofowie³². Przed filozofem z drugiego wieku stało więc podwójne zadanie. Z jednej strony musiał on poszukiwać argumentów (zarówno filozoficznych, jak i skrypturystycznych), aby bronić monoteizmu, który wciąż pozostawał fundamentalnym dogmatem judaizmu, wewnątrz którego rozwijało się chrześcijaństwo; z drugiej zaś musiał wykazać, że Jezus Chrystus, w którego wierzył, był kimś więcej niż tylko zwykłym człowiekiem, Mesjaszem czy Prorokiem zapowiadanym przez Stary Testament³³. Jego argumentacja ponadto musiała być odpowiednio dobrana i przekonująca dla adresatów, do których kierował swoje pisma, a więc tak dla Żydów, jak dla pogan.

Śledząc jego wypowiedzi na temat Boga, w wyraźny sposób uwiadacznia się napięcie między tymi odmiennymi sposobami myślenia, które Justyn pragnie zjednoczyć. Bóg Abrahama, Izaaka i Jakuba, Bóg

³⁰ Por. A. LISIECKI, *Świętego Justyna filozofa i męczennika życie i dzieła*, w: *Pisma Ojców Kościoła*, pod red. J. Sajdaka, tom IV, Poznań 1926, s. XVIII.

³¹ Św. JUSTYN, *Dialog*, 8, 1.

³² Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 5; II, 10.

³³ Por. L. MISIARCZYK, *Il Midrash nel „Dialogo con Trifone” di Giustino Martire*, Płock 1999, s. 71 i następna.

Jezusa Chrystusa nie jest więc nieczułym Bogiem filozofów³⁴. Jest On Bogiem żywym i osobowym. Jest „Ojcem i Panem wszechrzeczy”³⁵. Jest dawcą wszelkich darów³⁶. Troszczy się On i dba nie tyle o cały wszechświat w ogólności, jak twierdzili filozofowie: „o rodzaje i gatunki stworzeń, ale – jak powie Justyn w swym *Dialogu* – o mnie i o ciebie”³⁷, a więc o każdy byt, o każdego człowieka w szczególności. To dla człowieka właśnie stworzył On dobry materialny i duchowy świat³⁸. Jego też przeznaczył do „nieśmiertelności i obcowania z sobą”³⁹. Takiego Boga – stwierdza Justyn – można więc czcić i do Niego tylko należy zanosić modlitwy:

Jemu zaś należy dzięki składać, ku czci Jego odbywać uroczyste nabożeństwa i hymny nucić za to, że nas stworzył i nie szczędzi starań o dobre powodzenie nasze, za różnorodność dzieł Jego i pór roku odmiany, by wreszcie prośby, płynące z wiary w Niego, o przyszłą nieśmiertelność do Niego zanosić⁴⁰.

Choć Bóg ten, jak poucza Pismo, jest Sędzią Sprawiedliwym⁴¹, jest równocześnie Bogiem miłosiernym i cierpliwym. Zna On wprawdzie myśli i czyny każdego człowieka⁴², lecz cierpliwie czeka, a nawet – jak sądzi Justyn – zwleka ze sprawiedliwą karą, dając każdemu szansę nawrócenia⁴³. Z miłości także do człowieka posłał On swojego Syna Jezusa Chrystusa, aby zbawić każdego, kto w Niego uwierzy⁴⁴.

³⁴ Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 1, 4-5.

³⁵ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 12.9; I, 32.10.

³⁶ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 10.1.

³⁷ Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 1, 4.

³⁸ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 4.2. Justyn wielokrotnie podkreśla, że Bóg, zgodnie z nauką Pisma, stworzył nie tylko materialny, lecz także duchowy świat. Wszystko, co stworzył, było dobre. Szatan natomiast i inne złe duchy z własnej woli odwróciły się od dobrego Boga, wybierając zło.

³⁹ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 10.2-4.

⁴⁰ Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 13.2. Por. *Dialog*, 74,3.

⁴¹ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 6.1; II, 12.7.

⁴² Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 12.1-3; II, 12.4.

⁴³ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 28.1-3; II, 6.1; *Dialog*, 6, 1-2.

⁴⁴ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 5.5.

Owa teologiczna (biblijna) wizja Boga przeplata się w pismach apologety z koncepcją filozoficzną⁴⁵. Na pytanie starca chrześcijańskiego: „A Bogiem co ty zowiesz?”, Justyn odpowiada:

To, co jest niezmiennie, zawsze to samo, i co jest przyczyną istnienia wszystkich innych rzeczy, to jest Bóg [...]. Bóstwa nie można oglądać oczyma, jak inne istoty żyjące, ale ogarnąć je można samym tylko rozumem, jak mówi Platon, a ja mu wierzę [...]. Ta Istota, mówi dalej, istnieje raczej poza wszelkim bytem, jest niewysłowiona i niewypowiedziana, jest samym Pięknem i Dobrem⁴⁶.

Choć wypowiedź ta pochodzi z czasu jeszcze przed nawróceniem, owej filozoficznej koncepcji Boga Justyn tak naprawdę nigdy nie porzucił. Filozofowie, którzy według jego opinii byli najbliżej prawdy chrześcijańskiej, to właśnie platonicy⁴⁷. Po swym nawróceniu Justyn nadal więc utrzymywał, iż Bóg jest radykalnie różny od stworzeń. W przeciwieństwie do nich jest niezrodzony (*ἀγέννητος*)⁴⁸, niezniszczalny, wieczny, niematerialny⁴⁹ i niepodlegający cierpieniu (*ἀπαθής*)⁵⁰. Mimo iż jest rzeczywiście dobry, jest ponad dobrem i pięknem. Choć jest przyczyną wszystkiego (*ὁ ἀπάντων ἄλλιος*)⁵¹, jest nieporuszony i niezmienny⁵². Jego transcendencja jest tak wielka, że nie wchodzi On

⁴⁵ Na temat teologicznej i filozoficznej koncepcji Boga w pismach Justyna zob. W. BARNARD, *Justin Martyr...*, dz. cyt., s. 79 i następne wraz z odpowiednimi przypisami do tekstów Justyna.

⁴⁶ Św. JUSTYN, *Dialog*, 3, 5.7; 4, 1. Por. PLATON, *Państwo*, 509 B.

⁴⁷ Por. H. CHADWICK, *Myśl wczesnochrześcijańska...*, dz. cyt., s.18.

⁴⁸ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 10.2; I, 49.5; *Dialog*, 5, 4. Justyn używa terminu *ἀγέννητος* na opisanie faktu nieprzerwanej (odwiecznej) egzystencji Boga. Tego samego terminu na określenie bytu, który nie ma żadnej zewnętrznej przyczyny, lecz jest przyczyną samą w sobie, używał Arystoteles. Zob. ARYSTOTELES, *Metafizyka*, B 4, 999b, 7 f. Por. także W. BARNARD, *Justin Martyr...*, dz. cyt., s. 80 oraz E. R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923, s. 129.

⁴⁹ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 6.8-9.

⁵⁰ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 25.2.

⁵¹ Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 5, 6.

⁵² Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 13.4.

w jakąkolwiek styczność z tym, co materialne⁵³. Konsekwencją owej radykalnej transcendencji ontologicznej Boga jest dla Justyna transcendencja epistemologiczna. Podobnie więc jak Filon, krytycznie podchodzi on do wszelkich biblijnych antropomorfizmów⁵⁴. Uważa także, że imiona, którymi Biblia określa Boga, a nawet samo słowo „Bóg”, są w jakiś sposób niepoprawne. Bardziej niż rzeczywistość opisują one raczej ludzkie wyobrażenia o niej:

Słowa zaś: Ojciec, Bóg, Stwórca, Pan i Władca nie są imionami; są to raczej nazwy (προσηγορίαις), wzięte z dobrodziejstw i dzieł Jego [...]. Nazwa „Bóg” nie jest imieniem, ale naturze ludzkiej odpowiadającym wyobrażeniem rzeczy, której określić nie można⁵⁵.

Wprowadzając koncepcję Boga tak radykalnie transcendentnego, Justyn nie tylko starał się wykazać Żydom i filozofom, iż chrześcijaństwo jest religią z jednej strony monoteistyczną, z drugiej zaś racjonalną, lecz także przygotował sobie w ten sposób niejako „grunt” pod chrześcijańską koncepcję *Logosu*. Ponieważ Bóg ze względu na swą transcendencję nie ma bezpośredniego kontaktu z porządkiem stworzonym, wszelka komunikacja między Nim a stworzeniem musi dokonywać się za pomocą jakiegoś pośrednictwa. Pośrednik, choć należy do rzeczywistości Boskiej, dobrowolnie ogranicza się i wchodzi w kon-

⁵³ Zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 60, 2. Możliwość usytuowania Boga w rzeczywistości stworzonej oznaczałaby pozbawienie Go jednego z ważniejszych atrybutów Boskości, jakim jest Jego transcendencja. Sugerowałaby także materialność Boskiej substancji. Skoro Bóg zajmuje jakieś miejsce w przestrzeni świata stworzonego, to sam jest w jakiś sposób przestrzenny (a więc materialny). Por. R. M. LESZCZYŃSKI, *Starożytna koncepcja Logosu...*, dz. cyt., s. 223. Por. także T. G. WEINANDY, *Czy Bóg cierpi?*, Poznań 2003, s. 151-153; W. BARNARD, *Justin Martyr...*, dz. cyt., s. 83-84 oraz E. R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, dz. cyt., s. 138.

⁵⁴ Św. JUSTYN, *Dialog*, 127, 2: „Wy chyba nie sądzicie – powiada Justyn – iż to sam Bóg niezrodzony schodzi kędyś czy zstępuje. Albowiem Ojciec niewysłowny i Pan wszechrzeczy nigdzie nie przychodzi, ani się nie przechadza, ani sypia, ani ze snu powstaje”.

⁵⁵ Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 6.2-3 [w tłum. Lisieckiego jest to fragment *Apologia*, II, 5.2-3].

takt ze światem stworzonym, czego nie może uczynić Bóg niezrodzony⁵⁶. Tym Pośrednikiem jest właśnie *Logos*. Trzymając się więc platońskiej tezy o radykalnej transcendencji Absolutu, Justyn stara się dowieść konieczności istnienia Triady, w którą wierzył⁵⁷. *Logos* Justyna nie jest już jednak bytem ogólnym, jednym ze stopni bytów, o których mówi medioplatonizm, lecz konkretną osobą, Bogiem, który stał się człowiekiem:

Rzecz zatem jasna, że nasza nauka przewyższa wszelką naukę ludzką, bo całe Słowo stało się Chrystusem, który się dla nas objawił, stało się Ciałem (σῶμα), Słowem (λόγος) i Duszą (ψυχή)⁵⁸.

Wyrażenie „dla nas” (δι’ ἡμᾶς), albo lepiej „przez nas” lub „z naszego powodu”⁵⁹, wskazuje oczywiście na przyczynę inkarnacji *Logosu*. *Logos* przyjął ciało ze względu na grzeszną ludzkość. Stał się człowiekiem, aby – jak powie Justyn – ludzie odwracali się od bożków i wszelkiej innej niegodziwości, a zbliżyli się do Boga⁶⁰. Jako Bóg-Człowiek umarł na krzyżu, aby w ten tajemniczy sposób zbawić cały rodzaj ludzki⁶¹. Owa soteriologiczna teza, która wynikała z wiary apologety, musiała wywołać oburzenie wśród jego słuchaczy. Powodem nie była jednak sprawa nieśmiertelności duszy, zbawienia czy nawet wyjątkowej misji powierzanej człowiekowi wybranemu przez Boga, lecz kwestia Boga, który stał się człowiekiem⁶². Wychodząc z faktu

⁵⁶ Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 60, 2; 127, 2.

⁵⁷ Por. H. CHADWICK, *Myśl wczesnochrześcijańska...*, dz. cyt., s. 20 i następna.

⁵⁸ Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 10.1: Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τοῦ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φαινέντα δι’ ἡμᾶς Χριστὸν γεγενῆσθαι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν. Por. także *Apologia*, I, 5.4.

⁵⁹ Wyrażenie διὰ z accusativusem oznacza *rację, powód*, dla którego coś się dokonuje. Zob. R. POPOWSKI, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 73.

⁶⁰ Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 11, 4-5; *Apologia*, I, 24.2.

⁶¹ Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 74, 3.

⁶² „To bowiem, co twierdzisz – odpowiada Tryfon Justynowi – że ten Chrystus jako Bóg najpierw istniał przed wiekami, że potem zgodził się na to, by zostać człowiekiem i się narodzić, że nie jest to człowiek pochodzenia ludzkiego, to, zdaje mnie się,

Boskiej transcendencji, Justyn udowodnił wprawdzie konieczność istnienia jakiegoś pośrednika między Bogiem a światem, lecz uznając *Logos* za Boga i Człowieka, podważył tym samym żydowski monoteizm. Kolejnym więc problemem, z którym apologeta będzie musiał się uporać, jest eksplikacja faktu istnienia „drugiego Boga”.

Justyn rozpatruje to zagadnienie dogłębnie⁶³ i bynajmniej nie upraszcza rodzącej się aporii. Podkreśla nawet, że istotnie chrześcijanie wierzą w Boga Ojca, Stworzyciela wszechrzeczy oraz w Jego Syna Jezusa Chrystusa, który również jest prawdziwym Bogiem, lecz także prawdziwym człowiekiem⁶⁴. Aby udowodnić możliwość istnienia „drugiego Boga” (*Logosu*), apologeta przeprowadza zasadniczo dwa rodzaje argumentacji: 1° skrypturystyczną; 2° spekulatywną.

Na podstawie Pisma Justyn dowodzi, iż jeszcze przed stworzeniem świata oprócz Boga istniała także inna osoba – *Logos*, na co wskazuje według niego liczba mnoga, wielokrotnie pojawiająca się w starotestamentalnych wypowiedziach Jahwe. Słowa „Uczyńmy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam” z Rdz 1,26 nie są dla apologety jedynie eleganckim sposobem mówienia (*pluralis maiestaticus*)⁶⁵, użytym przez autora natchnionego, lecz w rzeczywistości odnoszą się do dwóch osób. Na poparcie tej tezy natomiast Justyn używa kolejnego, bardziej już wyrazistego argumentu skrypturystycznego, pochodzącego także z cytowanej wyżej Księgi Rodzaju:

Dlatego przytoczę jeszcze dalsze słowa tego samego Mojżesza, z których już niewątpliwie poznać możemy, że Bóg przemawiał do kogoś, który różni się od Niego liczbą i jest istotą rozumną. Są to słowa następujące: „I rzekł Bóg: Oto Adam stał się jak jeden z Nas, by znał dobro

jest nie tylko nieprawdopodobieństwem, ale wprost głupstwem”. Zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 48, 1.

⁶³ Biorąc oczywiście pod uwagę stan rodzącej się wówczas teologii. W obliczu różnych trudności teoretycznych związanych z wiarą chrześcijańską pierwsi teolodzy tak naprawdę uczyli się dopiero spekulacji teologicznej.

⁶⁴ Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 48, 2-4; *Apologia*, II, 10.1.

⁶⁵ Por. R. M. LESZCZYŃSKI, *Starożytna koncepcja Logosu...*, dz. cyt., s. 220.

i zło” (Rdz 3,32). A zatem, jeśli powiedział: „jak jeden z Nas”, to przez to zaznaczył liczbę tych, co są razem z sobą, oraz że ich przynajmniej było dwóch⁶⁶.

Z powyższych fragmentów wynika dotąd, iż *Logos* istniał jeszcze przed stworzeniem człowieka oraz że różni się od Boga co do liczby. Nie oznacza to natomiast, iż owa „druga Osoba” dialogu jest również Bogiem. Apologeta jest jednak przekonany, iż Bóg nie rozmawia w tym miejscu z aniołami, jak sądzili niektórzy żydowscy rabini, lecz właśnie z *Logosem* – „Latoroślą (γέννημα) wydaną rzeczywiście przez Ojca, która była z Nim przed wszystkimi stworzeniami”⁶⁷. Owa Latorośl – zauważa Justyn – jest także nazywana przez Pismo Początkiem (ἀρχή) wszystkich stworzeń⁶⁸ i Słowem (λόγος) Boga, Jego Mocą (δύναμις) i Mądrością (σοφία), Dniem (ἡμέρα) i Wschodem (ἀνατολή), Aniołem (ἄγγελος) i Człowiekiem (ἄνθρωπος), Jakubem (Ἰακώβ) i Izraelem (Ἰσραήλ), a także Panem (κύριος), Kapłanem (ιερέως) i Królem (βασιλεύς)⁶⁹. W przeciwieństwie do bezimiennego Boga, *Logos* jest więc wieloimienny. Owa wieloimienność posłuży Justynowi do przeprowadzenia dalszej argumentacji przemawiającej za istnieniem „drugiego Boga”. Imiona te są bowiem przymiotami Boskości, które *Septuaginta* tak często personifikowała⁷⁰, a także odnoszą się do wyjątkowych posłańców Boga (aniołów i ludzi), wypełniających Jego wolę w ważnych momentach historii zbawienia. Przypisując wyliczone wyżej tytu-

⁶⁶ Św. JUSTYN, *Dialog*, 62, 2-3.

⁶⁷ Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 62, 4.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 59, 1; 60, 2-5; 61, 1-3; 100, 2-4; 128, 2-4; *Apologia*, I, 23.2; II, 5.3-5. Te i inne tytuły *Logosu* omawia szerzej oraz podaje miejsca ich występowania w pismach Justyna: W. BARNARD, *Justin Martyr...*, dz. cyt., s. 92 i następne. O ich ewentualnych zapożyczeniach od Filona piszą także E. R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, dz. cyt., s. 175 i następne oraz D. T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Milano 1999, s. 108 i następne.

⁷⁰ Zob. rozdział poprzedni tej pracy: *Logos w Septuagincie oraz w judaizmie hellenistycznym*.

ły *Logosowi*, apologeta zyskuje ogromną ilość argumentów skrypturystycznych potwierdzających jego tezę.

Wszystkie starotestamentalne epifanie Boga wskazują więc – według Justyna – na istnienie jakiegoś Pośrednika, „który oznajmia ludziom wszystko, co im chce oznajmić Stwórca wszechrzeczy, ponad którego innego Boga nie ma”⁷¹. Abrahamowi, Jakubowi oraz wielu innym patriarchom i prorokom, zgodnie z egzegezą apologety, ukazał się nie Bóg Stwórca wszechrzeczy, lecz Jego Posłaniec – *Logos*⁷², który, mimo iż Pismo nazywa Go Aniołem i Człowiekiem, był prawdziwym Bogiem i istniał przed stworzeniem świata⁷³. On to oznajmił Abrahamowi radosną nowinę o narodzeniu syna i był obecny w sądzie nad Sodomą. On też ukazał się we śnie Jakubowi i przemawiał do Mojżesza z płonącego krzewu⁷⁴. Dokonując tej szczególnej egzegezy wybranych miejsc Starego Testamentu, Justyn jest przekonany, że istotnie opisują one prawdziwą epifanię Boga, gdyż Ten rzeczywiście był w niej obecny. Nie był to jednak transcendentny i niezrodzony Stwórca wszechrzeczy, którego żadne miejsce ogarnąć nie może, lecz Jego Anioł, „o którym wiadomo, że jest na to, by ludziom zwiastować wolę Ojca i Stworzyciela wszechświata”⁷⁵.

Postępując jednak dalej w swej argumentacji skrypturystycznej, Justyn odwołuje się do kolejnych, bardziej przekonujących tekstów Starego Testamentu, w których Boskość owej drugiej, wieloimiennej Osoby, staje się bardziej oczywista. Do takich właśnie tekstów należą według niego opisy personifikacji Boskiej Mądrości obecne w wielu miejscach ksiąg sapiencjalnych. „Pan mnie stworzył (ἐκτίσεν) począt-

⁷¹ Św. JUSTYN, *Dialog*, 56, 4.

⁷² „Żaden bowiem człowiek – argumentuje Justyn – posiadający chociażby tylko szczypkę rozumu, nie będzie śmiał twierdzić, że Stwórca wszechrzeczy opuścił wszystko, co przewyższa niebiosy, by się pokazać w małym jakimś ziemi zakątku”. Zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 60, 2.

⁷³ Por. JUSTYN, *Dialog*, 56, 9-10.

⁷⁴ O kolejnych starotestamentalnych epifaniach Boga, w których zgodnie z interpretacją apologety był obecny „drugi Bóg” – *Logos*, zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 56-60.

⁷⁵ Św. JUSTYN, *Dialog*, 60, 3.

kiem swych dróg w swoich dziełach – mówi o sobie Mądrość w cytowanym przez Justyna fragmencie Księgi Przysłów – przed wiekami założył mnie (ἐθεμελίωσέν), na początku uczynił (ποίησαι) przed ziemią i uczynił przed otchłanią, przed powstaniem strumieni wód, przed ustaleniem się gór, przed wszystkimi wzgórzami rodzi (γεννᾷ) mnie⁷⁶. Choć do Soboru Nicejskiego (325 r.), jak zauważa H. Pietras, ojcowie Kościoła nie czynili wyraźnego rozróżnienia między czasownikami: „stworzyć”, „założyć”, „uczynić” i „rodzić”, tak iż traktowali je jako synonimy⁷⁷, to św. Justyn wydaje się być tu wyjątkiem. Jego koncepcja zrodzenia *Logosu*-Mądrości jest, jak na owe czasy, zupełnie wyjątkowa i oryginalna⁷⁸. Opisując relacje między Bogiem a ową „drugą Osobą”, nie używa on czasownika „stwarzać”, lecz „rodzić”. *Logos* nie jest więc według apologety jednym z dzieł Boga, jak twierdzili późniejsi ojcowie Kościoła, lecz Początkiem i Zasadą (ἀρχή) wszelkiej Boskiej aktywności⁷⁹. Choć w cytowanym wyżej fragmencie z Prz 8,21-25 pojawia się wprawdzie słowo „stwarzać” (κτίζω), dla argumentu Justyna o wiele ważniejszym staje się czasownik „rodzić” (γεννάω) z wersetu 25. Dostrzega on bowiem wyraźną różnicę w desygnatach obu tych wyrażen:

⁷⁶ Prz 8, 21-25, Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 129, 3: κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ πρὸ τοῦ αἰῶνος ἐθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ πρὸ τοῦ τὴν γῆν ποιῆσαι καὶ πρὸ τοῦ τὰς ἀβύσσους ποιῆσαι πρὸ τοῦ προελθεῖν τὰς πηγὰς τῶν ὕδατων πρὸ τοῦ ὄρη ἐδρασθῆναι πρὸ δὲ πάντων βουνῶν γεννᾷ με. Ponieważ Justyn precyzyjnie przytacza w tym miejscu fragment z *Septuaginty*, powyższe tłumaczenie tekstu Prz 8,21-25 podaje za: H. PIETRAS, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000, s. 183. Tłumaczenie Pietrasa jest bardziej poprawne niż to, którego dokonał Lisiecki w polskim wydaniu *Dialogu*.

⁷⁷ Zob. H. PIETRAS, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 183: „Od II w. chrześcijaństwo interpretowało ten tekst [tj. Prz. 8,21-25] jako słowa Chrystusa o sobie samym, jako Logosie i Mądrości, i rozumiano wszystkie użyte czasowniki: „stworzył”, „założył”, „uczynił” i „rodzi” jako synonimy. Stąd też Tertulian, Orygenes i Dionizy Aleksandryjski mogli mówić o Logosie jako o dziele Bożym, w znaczeniu zrodzonego. Ariusz zaś sprowadził znaczenie wszystkich tych słów do sensu stworzenia”.

⁷⁸ Por. R. M. LESZCZYŃSKI, *Staryżytna koncepcja Logosu...*, dz. cyt., s. 217 i następna.

⁷⁹ Por. N. D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988, s. 81.

Otóż na początku, przed wszystkimi stworzeniami, Bóg zrodził z siebie samego jakąś Moc Rozumną, którą Duch Święty nazywa także Chwałą Pańską, to znowu Synem, czasem Mądrością, albo Aniołem, czy też Panem i Słowem⁸⁰.

Podczas gdy „stwarzanie” dotyczy zewnętrznego aktu Boga i oznacza powoływanie do istnienia (*ex nihilo* bądź z chaotycznej pramaterii⁸¹) bytów różnych od Niego, tak „rodzenie” jest Jego aktem wewnętrznym. Zrodzony, w przeciwieństwie do stworzeń, pochodzi nie skądinąd, jak z substancji Boga i dlatego może posiadać Boską naturę.

W argumenty skrypturystyczne wplata więc Justyn swą argumentację spekulatywną. Pismo mówi bowiem jedynie o zrodzeniu Mądrości, apologeta natomiast wyjaśnia, na czym miałyby ono polegać, a następnie wyprowadza z tego faktu daleko idące konsekwencje. Zdanie: ὁ θεὸς γεγέννηκε δυνάμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ („Bóg zrodził z siebie samego jakąś Moc”) jest więc już pewnego typu interpretację filozoficzną. „Z siebie” (ἐξ ἑαυτοῦ) znaczy dla Justyna tyle co „z Boskiej substancji”. Ponieważ akt ten opisuje życie wewnętrzne transcendentnego Boga, słusznie zauważa apologeta, iż można o nim mówić jedynie w sposób analogiczny⁸². Rodzenie się z Boga jest więc zupełnie różne od jakichkolwiek narodzin, z którymi mamy do czynienia w świecie stworzonym:

Ta Potęga (δύναμις) została zrodzona z Ojca (ἀπὸ τοῦ πατρὸς) Jego mocą i wolą, i to nie przez odcięcie, jakby część jakaś odpadła od Ojca istoty (πατρὸς οὐσίας), podobnie jak to się dzieje z wszystkim innym, kiedy części oddzielone i odcięte już nie są te same, jakie były przed odcięciem⁸³.

⁸⁰ Św. JUSTYN, *Dialog*, 61, 1: ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δυνάμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν. ἥτις καὶ δόξα κυρίου ὑπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου καλεῖται, ποτὲ δὲ υἱός, ποτὲ δὲ σοφία, ποτὲ δὲ ἄγγελος, ποτὲ δὲ θεός, ποτὲ δὲ κύριος καὶ λόγος.

⁸¹ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 10.1; I, 59.1.

⁸² Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 22.2: „Słowo Boże na swój własny sposób i wbrew pospolitemu zwykłych narodzin prawu z Boga zrodzone zostało”.

⁸³ JUSTYN, *Dialog*, 128, 4.

Konsekwencją takiego zrodzenia może więc być posiadanie tej samej (Boskiej) substancji tak przez Rodzica, jak i przez Zrodzonego. „Żadna bowiem część nie odpadła od Ojca istoty”, lecz w niej pozostała. Nie oznacza to jednak, iż mamy w tym przypadku do czynienia z jedną Boską hipostazą. Zrodzenie bowiem – zauważa Justyn – skutkuje przecież różnicą numeryczną. Kimś innym jest Rodzący i kimś innym jest Zrodzony⁸⁴. W ten oto sposób apologeta dowodzi, iż jest możliwe zachowanie jedności Boga⁸⁵ (a tym samym utrzymanie żydowskiego monoizmu) przy równoczesnym istnieniu dwóch Osób Boskich⁸⁶.

W celu lepszego zobrazowania tej kwestii Justyn posługuje się licznymi metaforami. Tak więc *Logos* trwa w Bogu niczym latorośl w winnym krzewie⁸⁷. Choć nazwy: „krzew” i „latorośl” wskazują na różnicę numeryczną (desygnują dwa byty), to są ze sobą nieustannie związane. Podobnie rzecz ma się ze źródłem i wodą, która zeń wypływa⁸⁸, jak też ze słońcem i promieniem światła, który od niego pochodzi⁸⁹. Jest również prawdopodobne, iż we wszystkich tych metaforach Justyn chciał wyrazić ideę rodzenia ciągłego⁹⁰, która *explicite* pojawi się dopiero u Orygenesesa. Tak jak nie ma źródła bez wypływającej zeń wody (w przeciwnym razie nie byłoby już ono źródłem), tak nie ma

⁸⁴ Zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 129, 4: „Otóż Słowo jasno wykazało, że Ojciec tę Latorośl zrodził przed wszystkimi zgoła stworzeniami; a że zrodzony od rodziciela różni się co do liczby, przyzna chyba każdy bez wyjątku”.

⁸⁵ Por. R. M. LESZCZYŃSKI, *Starożytna koncepcja Logosu...*, dz. cyt., s. 219.

⁸⁶ Justyn nie używa wprawdzie pojęć typu „osoba” czy „hipostaza” dla rozróżnienia Osób Boskich, lecz wyraźnie stwierdza ich odrębność numeryczną. Trudność, którą stara się rozwikłać, to możliwość istnienia „drugiego Boga” przy równoczesnym zachowaniu jedności Boga. Apologeta nie zajmuje się więc problemem pojęć, o które będzie się toczył spór dopiero w dobie Soboru Nicejskiego. Kiedy jednak mówi o poszczególnych Osobach Boskich, zamiast terminologii filozoficznej używa różnych nazw, które przypisuje Im Biblia. Jednak dla podkreślenia ich Boskości i Jedności używa obrazowych metafor.

⁸⁷ Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 62, 4.

⁸⁸ Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 69, 6.

⁸⁹ Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 128, 3.

⁹⁰ Por. R. M. LESZCZYŃSKI, *Starożytna koncepcja Logosu...*, dz. cyt., s. 218.

momentu, w którym Ojciec nie rodziłby Syna. Ponieważ do istoty Boga należy wieczność i ponieważ Syn jest Bogiem, Jego pochodzenie od Ojca również musi być wieczne⁹¹.

Choć niektórzy badacze są skłonni przypisywać poglądom Justyna subordynacjonizm⁹², warto przytoczyć tu dwie bardzo ważne metafory, w których apologeta ilustrując zrodzenie *Logosu* podkreśla Jego równość z Bogiem:

Gdy my bowiem wymawiamy jakie słowo, słowo to rodzimy, ale nie tak, jak gdyby się je odcinało przy wymawianiu, a przez to się umniejszało to słowo, które jest we wnętrzu naszym. Jak ponadto widzimy, że z jednego ognia drugi ogień powstaje, a przez to nie zmniejsza się ten ogień, od którego się drugi zapalił, owszem, równo płonie, tak samo też nowy ogień, z tamtego wzniecony, płonie jak ogień prawdziwy, aczkolwiek nie umniejszył owego ognia, od którego się zapalił⁹³.

Zgodnie z powyższą metaforą Bóg nie traci nic rodząc Syna ani też Syn nie jest w niczym mniejszy od Ojca. Justyn wykorzystuje w tym miejscu znane w filozofii greckiej rozróżnienie na *Logos wewnętrzny* i *zewnętrzny*⁹⁴. Choć oba zawierają tę samą treść – a więc są tym samym słowem – mogą bytować na różny sposób (jeden istnieje w intelekcie, drugi działa w świecie). Tę logiczną dystynkcję apologeta dopełnia bardzo sugestywnym obrazem ognia, który może udzielać tak samo jasnego płomienia innym ogniom, a równocześnie nie być przez to umniejszanym. Metafory używane przez Justyna stanowią więc bardzo ważne źródło do poprawnego odczytania jego poglądów teologicznych. Należy bowiem pamiętać, iż apologeta tworzy na długo przed

⁹¹ Takie rozumowanie nie zostało wyrażone *explicite* przez apologetę. Na podstawie powyższej argumentacji można jednak o nim wnioskować. Należy jednak zaznaczyć, iż niektórzy badacze myśli Justyna uważają, iż *Logos* został zrodzony z Boga niedługo przed stworzeniem świata, jako narzędzie stworzenia. Zob. W. BARNARD, *Justin Martyr...*, dz. cyt., s. 90 i następne.

⁹² Por. R. M. LESZCZYŃSKI, *Starożytna koncepcja Logosu...*, dz. cyt., s. 219 i następne.

⁹³ Św. JUSTYN, *Dialog*, 61, 2. Por. *Dialog*, 128, 4.

⁹⁴ Była o tym mowa przy omawianiu myśli Arystotelesa, stoików i Filona z Aleksandrii.

Soborem Nicejskim. Terminologia przez niego używana nie jest więc jeszcze do końca jednoznaczna i precyzyjna. Kiedy jednak przyjrzymy się całej jego argumentacji i we właściwy sposób odczytamy wykorzystane przez niego metafory, może się okazać, iż jego teologia jest naprawdę dojrzała. Na podstawie przytaczanych tekstów można więc stwierdzić, iż *Logos* Justyna nie jest stworzeniem w późniejszym rozumieniu ariańskim⁹⁵ ani też emanacją w sensie neopłatońskim⁹⁶. Nie jest On również jedynie czasowym ukazywaniem się Boskiej chwały⁹⁷ ani też jednym ze sposobów objawiania się Boga w świecie⁹⁸. Choć w swej istocie *Logos* stanowi jedność z Ojcem, jako Osoba jest od Niego różny⁹⁹. Wszystkie powyższe tezy, które można wyprowadzić na podstawie pism apologety, staną się przedmiotem wielkich sporów teologicznych w dobie Soboru Nicejskiego. Warto jednak zaznaczyć, iż jak na połowę II wieku są one oryginalne i niezwykle dojrzałe.

Koncepcja Justyna nie ogranicza się jednak do dowodów prowadzących do stwierdzenia konieczności istnienia, Boskości i odrębności (numerycznej) *Logosu*. Podobnie jak filozofowie greccy apologeta wpłata w nią wątki kosmologiczne, epistemologiczne i etyczne. Tak więc przez *Logos*, jak to już wyżej zostało zaznaczone, Bóg stworzył świat, uporządkował go i nieustannie nim kieruje¹⁰⁰. Owo kierownictwo dokonuje się wedle Justyna w dwojaki sposób. Z jednej strony *Logos* kieruje światem jak gdyby „od wewnątrz”, gdyż w konsekwencji aktu stwórczego jest On obecny w całym stworzeniu w postaci λόγου σπερματικοῦ¹⁰¹. Z drugiej zaś strony Bóg posługuje się Nim w nadzwyczaj-

⁹⁵ Wskazuje na to wyraźne rozróżnienie czasowników κτίζω i γεννάω.

⁹⁶ Choć zrodzony przez Ojca, nie należy do niższej rzeczywistości: „płonie jak ogień prawdziwy”.

⁹⁷ Istnieje jako Bóg niezależnie od swych objawień w świecie

⁹⁸ Jest odrębną hipostazą, na co wskazuje, często podkreślana przez Justyna, „różnica numeryczna”.

⁹⁹ Por. W. BARNARD, *Justin Martyr...*, dz. cyt., s. 90 i następna.

¹⁰⁰ Zob. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 59.5; II, 5.3.

¹⁰¹ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 7.3.

czajnych interwencjach, dokonujących się na przestrzeni całej historii zbawienia. *Logos* jest więc między innymi podmiotem wszelkich Boskich epifanii opisanych na kartach Starego Testamentu. Ponieważ o owych epifaniach była już mowa powyżej, warto zwrócić tu raczej uwagę na wewnętrzną obecność *Logosu* w stworzeniu.

Rozsiane w świecie λόγοι σπερματικοί sprawiają, iż cała przyroda nabiera wymiaru racjonalnego. Dzięki uczestnictwu w *Logosie* wszyscy ludzie, także ci, którzy nie znali Objawienia, mogli odkrywać prawa natury, rozpoznawać istnienie Boga, a także nieomylnie rozróżniać dobro od zła¹⁰². Wszyscy więc uczciwi filozofowie oraz ci spośród Greków, którzy postępowali zgodnie z prawym rozumem, przybliżali się coraz bardziej do Boskiego *Logosu* i przez Niego dochodzili do poznania prawdy. Wielu z nich musiało za tę prawdę zapłacić najwyższą cenę – jak to było w przypadku Sokratesa, gdyż nie zawsze byli rozumiani przez swych współczesnych¹⁰³. Afirmując grecką filozofię, Justyn pragnie jednak przekonać adresatów *Apologii* o prawdziwości religii chrześcijańskiej. Kiedy więc pisze o *Logosie* obecnym w świecie pogan, robi to w tym celu, by następnie stwierdzić, że „nie tylko wśród Greków przez Sokratesa Słowo tę prawdę stwierdzało, ale także wśród barbarzyńców prawdy dowód złożyło to samo Słowo, które widzialną przybrało postać, stało się człowiekiem i zowie się Jezus Chrystus”¹⁰⁴. Od momentu Wcielenia już nie tylko Grecy, lecz wszyscy, którzy uwierzyli w Chrystusa, mogą poznać całą prawdę, „gdyż całe Słowo stało się Chrystusem”¹⁰⁵. W tym miejscu swojego wywodu Justyn dokonuje więc bardzo odważnego zabiegu utożsamienia stoickiego *Logosu* (λόγος σπερματικός) – principium dochodzenia do prawdy

¹⁰² Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 28.3; II, 7.1; II, 10.2; *Dialog*, 141, 1.

¹⁰³ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 10.4-5.

¹⁰⁴ Św. JUSTYN, *Apologia* I, 5.4: οὐ γὰρ μόνον Ἑλλῆσι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἡλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάρους ὑπ’ αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος.

¹⁰⁵ Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 10.1: διὰ τοῦ τοῦ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι’ ἡμᾶς Χριστὸν γενομέναι.

dla Greków, z *Logosem* chrześcijan – Jezusem Chrystusem. Zaznacza bowiem, że przed pojawieniem się Wcielonego Słowa wszyscy filozofowie i prawodawcy dochodzili do tego, co dobre i prawe dzięki prawdzie, którą widzieli w tym właśnie Słowie (tzn. w tym samym, które w pewnym punkcie historii przybrało postać Jezusa Chrystusa)¹⁰⁶. Postępując konsekwentnie w swym rozumowaniu, apologeta uznaje wszystkich, żyjących w zgodzie z *Logosem*, pogan i Żydów, za chrześcijan:

Ci, co wiedli życie z Słowem zgodne (οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες), są chrześcijanami, chociażby uchodzili za ateuszów, jak na przykład wśród Greków Sokrates, Heraklit i do nich podobni, a wśród barbarzyńców Abraham, Ananiasz, Azariasz, Miszael, Eliasz i tylu innych, których czyny oraz imiona wyliczać zbyt wiele by nam tutaj czasu zająć musiało¹⁰⁷.

Wynika stąd, iż dla Justyna filozofia grecka, judaizm i chrześcijaństwo stanowią kolejne etapy objawiania się Boga. Na każdym z nich do prawdy dochodzi się poprzez ten sam *Logos*, którym jest osoba Chrystusa. W Nim bowiem – podkreśla apologeta – pierworodnym Synu Bożym i Słowie uczestniczy cały rodzaj ludzki¹⁰⁸. Tak więc do filozofów Chrystus przemawiał jakoby „od wewnątrz”, gdyż był w nich obecny jako λόγος σπερματικός. Żydów natomiast pouczał On z jednej strony od wewnątrz (poprzez wszelkie natchnienia prorockie i wizje)¹⁰⁹, z drugiej zaś przez zewnętrzne interwencje w historię zbawienia (starotestamentalne epifanie Boga). W końcu przyszedł na świat w ludzkim ciele, aby wszyscy, którzy w Niego uwierzą, mogli poznać całą prawdę i dostąpić zbawienia.

¹⁰⁶ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 10.2: „Wszystko bowiem, co filozofowie i prawodawcy dobrego wypowiedzieli i odkryli, zawdzięczają temu, co po części w Słowie znaleźli i ujrzeli”.

¹⁰⁷ Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 46.3.

¹⁰⁸ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 46.2: τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε.

¹⁰⁹ Zob. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 33.9; 36.1-2.

W tym miejscu warto zastanowić się, czy nauka płynąca z tekstu *Apologii* jest wyrazem rzeczywistych poglądów Justyna, czy też pewnego rodzaju „wybiegiem apologetycznym”¹¹⁰. Rozstrzygnięcie tego problemu nie jest sprawą prostą. Apologeta bowiem, pomimo afirmacji filozoficznych dociekań i uznania dla poszukujących prawdy Greków, jest świadom tego, że nie można postawić znaku równości pomiędzy filozofią grecką a chrześcijaństwem (które, na marginesie, jest przecież dla niego „filozofią jedynie pewną i pożyteczną”¹¹¹). Nie dlatego stał się chrześcijaninem, „jakoby nauka Platona zgoła odmienną była od nauki Chrystusowej, tylko dlatego, że niezupełnie jest do niej podobna”¹¹². Wszyscy greccy filozofowie, poeci i pisarze, ponieważ posiadali tylko część Słowa (λόγος σπέρματικός), tylko częściowo – według apologety – dochodzili do prawdy. „A ponieważ w rzeczach zasadniczych oni nawet sami z sobą stawali w sprzeczności, tedy rzecz oczywista, że nie mieli jasnego zrozumienia ani wiedzy niewzruszonej. A zatem – konkluduje Justyn – wszystko, co w nich dobrego, to własność nas chrześcijan”¹¹³.

¹¹⁰ Sformułowanie takiego problemu nie jest wcale bezpodstawne. H. Chadwick pisze wprawdzie, iż „Justyn pozostaje całkowicie szczery i otwarty”, co zresztą potwierdza on sam w słowach: „Nie mam potrzeby odwoływać się do jakiegokolwiek sofistycznej pomysłowości, pragnę jedynie pozostać uczciwy i szczery” (zob. H. CHADWICK, *Myśl wczesnochrześcijańska...*, dz. cyt., s. 22 i 23.), to inni autorzy uznają problem szczerości Justyna w jego pismach za rzeczywistą trudność (zob. É. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987, s. 16.). Są też tacy, którzy wprost stwierdzają, iż „w sposobie, w jaki [Justyn] przedstawia sprawy, jest pewna doza wyrachowania i taktyki: chcąc przyciągnąć pogan do chrystianizmu, stara się im wykazać, że wbrew temu, co mogłoby się im wydawać, chrystianizm nie jest im całkowicie obcy”. Zob. M. SIMON, *Cywilizacja wczesnochrześcijańska*, dz. cyt., s. 147.

¹¹¹ Zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 8, 1.

¹¹² Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 13.2: οὐχ ὅτι ἀλλότρια ἐστὶ τὰ Πλάτωνος διδάγματα τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ’ ὅτι οὐκ ἔστι πάντῃ ὅμοια.

¹¹³ Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 13.3-4: ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται, ἡμῶν τῶν Χριστιανῶν ἐστί.

W wielu miejscach *Apologii* można więc dopatrywać się próby dopasowania poglądów apologety do sposobu myślenia Greków¹¹⁴. Pozwala na to obecna w tekście modyfikacja poglądów autora, której dokonuje dopiero po wykładzie na temat uczestnictwa pogan w *Logosie nasiennym*. Być może właśnie w ten sposób Justyn pragnie wykazać, iż chrześcijaństwo nie jest tak naprawdę obce poszukującym prawdy Grekom¹¹⁵. Czy zatem *Apologia* zawiera opis autentycznych dociekań Justyna, czy też mamy tu do czynienia z „zabiegiem apologetycznym” polegającym na przedstawianiu spraw z „pewną dozą wyrachowania i taktyki”¹¹⁶ – trudno jednoznacznie wykazać. Tekst ten pokazuje jednak, iż jego autor nie waha się podejmować prób opisu rzeczywistości objawionej powszechnie znanymi pojęciami filozoficznymi. To dzięki Justynowi właśnie wczesnochrześcijańska myśl została wzbogacona o wiele nowych idei i rozwiązań teologicznych związanych z kategorią *Logosu*. Jak żaden inny apologeta potrafił on bowiem (choć wcale nie bezkrytycznie) korzystać z dorobku greckiej filozofii i ukazywać innym to, co w niej prawdziwe i dobre.

¹¹⁴ Justyn wprawdzie był Grekiem jak i filozofem, jednakże moment przyjęcia chrztu mógł wpłynąć na zmianę jego wcześniejszych poglądów filozoficznych. Fakt bycia chrześcijaninem nie wyklucza jednakże możliwości wykorzystania wcześniejszych doświadczeń i poglądów dla celów apologetycznych. Wręcz przeciwnie: właśnie dlatego, iż sposób myślenia pogan nie był Justynowi obcy, z tym większą łatwością mógł on posłużyć się nim dla wspomnianych wyżej celów.

¹¹⁵ Por. M. SIMON, *Cywilizacja wczesnochrześcijańska*, dz. cyt., s. 147. Innym argumentem przemawiającym za powyższą tezą może być fakt prowadzenia przez Justyna dwojakiego rodzaju argumentacji, którą stosuje w zależności od adresatów swych pism. W *Apologii* skierowanej do pogan, pisząc na przykład o natchnieniu prorockim, stwierdza, iż dokonywało się ono za sprawą *Logosu*. Zob. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 33.9; I, 36.1-2. Używa więc w tym przypadku pojęcia przemawiającego do Greków i dla nich zrozumiałego. Pisząc natomiast o tym samym natchnieniu prorockim do Żydów, stwierdza, iż jego sprawcą był Duch Święty. Odwołuje się więc do licznych znanych im tekstów Starego Testamentu, stwierdzających istnienie proroczego Ducha, pochodzącego od Jahwe. Zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 87, 3-6.

¹¹⁶ Por. É. GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 16.

2. Logos św. Justyna: źródła filozoficzne

Zrekonstruowana powyżej koncepcja *Logosu* Justyna, niezależnie od jej charakteru apologetycznego, powstała w oparciu o dwie tradycje: filozoficzną i teologiczną (judeochrześcijańską). W różnym stopniu, w zależności od adresatów swych pism, apologeta używał w niej argumentacji skrypturystycznej i spekulatywnej. Poglądy filozoficzne Justyna są jednak widoczne nawet wówczas, gdy pisze on do Żydów i nie powołuje się wprost na żadnego z filozofów. W tych właśnie fragmentach można dostrzec, jak wielki wpływ na powstanie wczesnochrześcijańskiej koncepcji *Logosu* wywarła grecka filozofia. Paragraf ten będzie więc poświęcony źródłom filozoficznym, które stanowiły podstawę dochodzenia Justyna do konstatacji, iż Jezus Chrystus, Jednorodzony Syn Boga, jest równocześnie Jego odwiecznym Słowem.

Jednym z takich źródeł jest z pewnością hellenistyczne pojęcie transcendencji Boga, które Justyn przyjmował jako oczywiste. W swym *Dialogu z Żydem Tryfonem* twierdzi on bowiem, iż Bóg – Pan i Stwórca wszechrzeczy – nie może mieć jakiegokolwiek styczności z niższą od Niego rzeczywistością materialną. Choć teza ta stoi w sprzeczności z opisanymi na kartach Starego Testamentu ziemskimi epifaniami Jahwe, apologeta nie powołując się na żadnego filozofa, uznaje ją za pewnik:

Żaden człowiek, posiadający chociażby tylko szczyptę rozumu, nie będzie śmiał twierdzić, że Stwórca wszechrzeczy opuścił wszystko, co przewyższa niebiosy, by się pokazać w małym jakimś ziemi zakątku¹¹⁷.

Twierdzenia tego Justyn nie popiera żadnym argumentem również w dalszej części *Dialogu*. W oparciu o nie wyprowadza jednak liczne dowody na konieczność istnienia jakiegoś pośrednika między Bogiem i światem. Niektórzy badacze zauważają, iż owa radykalna transcendencja Boga (która wyklucza możliwość jakiegokolwiek styczności

¹¹⁷ Św. JUSTYN, *Dialog*, 60, 2.

Absolutu z niższą od Niego rzeczywistością) jest w jakiś sposób związana z jeszcze inną filozoficzną koncepcją, a mianowicie z platońską teorią powstania kosmosu, której wpływy również można dostrzec w pismach apologety¹¹⁸. Za Platonem twierdzi on bowiem, iż Bóg stworzył świat z istniejącej już i chaotycznej pramaterii¹¹⁹. Zgodnie natomiast z rozpowszechnioną w czasach Justyna reinterpretacją pism platońskich współcześni mu filozofowie (medioplatończycy)¹²⁰ utrzymywali, iż „nie jest prawdopodobne ani stosowne, żeby Bóg był mieszanym z materią podległą wszystkim dolegliwościom i z rzeczami, które podlegają niezliczonym formom konieczności, przyczynowości i zmiany”¹²¹. Absolut, Pierwszy Intelkt i Nieporuszony Poruszciciel, pojmowany więc był przez nich jako „najbardziej odległy od ziemi” i „wolny od wszelkiej materii”¹²². Tak rozumianego Boga, podobnie zresztą jak to czyni apologeta, nazywano „Panem i Ojcem wszechrzeczy”¹²³. Koncepcja owej radykalnej transcendencji Boga implikowała konieczność istnienia bytów pośrednich, które mogłyby w jakiś sposób oddziaływać na rzeczywistość materialną. Choć w tej kwestii wśród filozo-

¹¹⁸ Por. T. G. WEINANDY, *Czy Bóg cierpi?*, Poznań 2003, s. 153: „Gdyby Justyn posiadał właściwą koncepcję stworzenia, to nigdy nie pojmowałby Boga jako oddalonego, a tym samym odłączonego od świata”. Szerzej na ten temat zob. E. R. GOODE-NOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, dz. cyt., s. 206-211 oraz G. MAY, *Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of „Creation out of Nothing” in Early Christian Thought*, Edinburgh 1994, s. 120-133.

¹¹⁹ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 10.2: „I uczono nas jeszcze, że ten Bóg na początku w Swej dobroci z bezkształtnej materii wszystko stworzył dla ludzi”; καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης. Zob. także *Apologia*, I, 59.1. Por. PLATON, *Timajos*, 51 A.

¹²⁰ Na temat medioplatońskiego „klimatu” panującego w epoce Justyna zob. W. BARNARD, *Justin Martyr...*, dz. cyt., s. 28 i następne.

¹²¹ PLUTARCH, *Ad principem ineruditum*, 781 e, przekład polski za: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom IV: *Szkoły epoki cesarstwa*, Lublin 1999, s. 345.

¹²² PLUTARCH, *De Iside et Osiride*, 382 f, przekład polski za: G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom IV, dz. cyt., s. 346.

¹²³ Zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 127, 2; *Apologia*, I, 12.9; I, 32.10; Por. PLUTARCH, *De defectu oraculorum*, 425 a; zob. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom IV, dz. cyt., s. 357, przypis 32.

fów doby Justyna istniał zasadniczo pluralizm pojęć i poglądów, medioplatońską hierarchię bytów można ująć w trójstopniowym porządku: 1° Pierwszy Bóg lub Pierwszy Intelkt, 2° Drugi Intelkt lub Intelkt Duszy świata i 3° Dusza świata¹²⁴.

Pierwszy Bóg (Intelkt) był rozumiany przez medioplatoników jak Arystotelesowski νοῦς¹²⁵ lub jak najwyższa platońska *idea*, która jest ponad bytem¹²⁶. Drugi Intelkt został zrodzony z Pierwszego i był Jego pośrednikiem w stwarzaniu (porządkowaniu świata). Dla odróżnienia często nazywano Go już nie *Nousem*, lecz *Logosem*. Dusza natomiast ożywiała świat i była twórczynią tego, co zmysłowe¹²⁷.

Należy tu jednak zaznaczyć, iż wpływów medioplatońskiej filozofii na koncepcję Justyna można się dopatrywać jedynie w zakresie sposobu argumentacji i terminologii. Jego *Logos*, choć jest pośrednikiem transcendentnego Boga i choć jest również obecny w świecie stworzonym, to z pewnością jest bytem osobowym, czego nie można powiedzieć o hipostazach medioplatońskich. Są jednak fragmenty w pismach apologety, w których odwołuje się on wprost do poglądów Platona i utożsamia chrześcijański *Logos* – Jezusa Chrystusa z platońską Duszą świata. Podobnie więc jak filozofowie jego epoki, także Justyn dokonuje pewnej reinterpretacji mitu o początkach świata, opisanego w *Timajosie*. Jego reinterpretacja jest jednak bardzo szczególna. W przeciwieństwie do medioplatoników twierdzi on bowiem, iż Platon czerpał w tej kwestii inspiracje z lektury Starego Testamentu. Z Biblii zapożyczył więc on wedle Justyna pogląd o stworzeniu świata z preegzystującej materii¹²⁸ i stamtąd też pochodzi jego koncepcja Duszy świata:

¹²⁴ Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom IV, dz. cyt., s. 356.

¹²⁵ ARYSTOTELES, *Metafizyka*, Księga Λ, 1072 b, 20.27.

¹²⁶ PLATON, *Państwo*, VI, 508 B.

¹²⁷ Na temat hierarchii hipostaz, kosmologii oraz różnic w poszczególnych koncepcjach medioplatońskich zob. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom IV, dz. cyt., s. 345 i następne.

¹²⁸ Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 59.1: „Widzicie ponadto, że to u naszych nauczycieli, to znaczy u Słowa, które przemówiło przez proroków, zapożyczył się Platon, kiedy

Kiedy zaś Platon w swym *Timajosie* zastanawiał się nad naturą Syna Bożego i mówił: „Rozpostarł Go w kształcie litery X w całym wszechświecie”¹²⁹, oparł się i tutaj o Mojżesza¹³⁰.

W dalszej części tego tekstu Justyn cytuje fragment z Księgi Liczb, mówiący o miedzianym wężu, którego Mojżesz kazał umieścić na palu¹³¹, a następnie stwierdza:

Oto co Platon czytał, ale niedokładnie rozumiał. Nie dostrzegł figury krzyża, tylko sądził, że to wyobrażenie litery X, więc powiedział, iż Druga po Bogu Najwyższym Potęgą w kształcie litery X w całym wszechświecie rozpostartą została¹³².

Nie trzeba tu zbytnio dowodzić, iż ów miedziany wąż umieszczony na palu, o którym mówi Księga Liczb, był dla pierwszych chrześcijan (w tym także dla Justyna) symbolem krzyża Chrystusa, przywracającego „zdrowie” każdemu człowiekowi¹³³. Niezwykle nowatorskie jest jednak owo utożsamienie Syna Bożego (*Logosu*) z Platońską Duszą świata. Identyfikacja ta nie wynika jednak bezpośrednio z przytaczanego przez Justyna fragmentu Biblii (Lb 21,5-9). Można by nawet rzec, iż powiązanie greckiej litery *Chi*, o której mówi Platon, z Mojżeszowym palem, jest raczej bardzo luźnym i chyba bezpodstawnym skojarzeniem Justyna. Utożsamienie to jest natomiast – jak zauważają niektórzy naukowcy – pochodną medioplatońskiego (a tym samym eklektycznego) „klimatu” jego epoki. Apologeta powiązał więc *Logos* z platońską Duszą świata ze względu na funkcje, jakie ta ostatnia przybierała w systemach medioplatońskich¹³⁴.

mówił, iż Bóg stworzył świat, przetwarzając materię bezkształtną”. Por. PLATON, *Timajos*, 51 A.

¹²⁹ Por. PLATON, *Timajos*, 36 B.

¹³⁰ Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 60.1.

¹³¹ Lb 21,5-9.

¹³² Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 60.5.

¹³³ Por. J 3,14-16.

¹³⁴ Por. R. A. NORRIS, *God and World in Early Christian Theology. A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen*, London 1966, s. 46-47. Por. także W. BAR-NARD, *Justin Martyr...*, dz. cyt., s. 33-38.

W eklektyzmie swojej epoki Justyn nie dostrzegał więc nic złego ani szkodliwego dla wiary chrześcijańskiej. Sam wprawdzie stwierdzał, iż nauka Platona niezupełnie jest podobna do nauki Chrystusowej¹³⁵, to jednak nie widział żadnych przeszkód, aby to, co prawdziwe i dobre we wszelkiej filozofii, w pewien sposób asymilować do chrześcijaństwa. Wskazują na to już nie wypowiedzi, lecz konkretne intelektualne konstrukcje i sposób argumentacji apologety¹³⁶. Obok tradycji platońskiej (*vel* medioplatońskiej), z której czerpał Justyn, należy tu wspomnieć jeszcze o filozofii stoickiej, której elementy również można odnaleźć w jego pismach.

¹³⁵ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 13.2.

¹³⁶ Z powyższą tezą (o eklektycznym charakterze teorii Justyna) nie zgadza się H. Chadwick: „Justyn jest tak pozytywnie nastawiony do filozofii greckiej, że można by go posądzić o zastosowanie eklektycznego platonizmu do skonstruowania wstępnego szkieletu, do którego dopasowuje tyle pierwiastków chrześcijańskich, ile tylko zdoła. Trudno jednak o bardziej błędne twierdzenie”. Zob. H. CHADWICK, *Myśl wczesnochrześcijańska...*, dz. cyt., s. 22. Autor ten nie podaje jednak konkretnych argumentów na poparcie swojej tezy. Innego zdania jest natomiast W. Barnard, który dokonał gruntownych badań nad myślą Justyna. Dostrzegł on nawet pewne paralele między fragmentami pism apologety a tekstami medioplatoników jego epoki. Zauważył na przykład, iż nie tylko teoretyczne konstrukcje Justyna przypominają medioplatoński sposób myślenia, lecz nawet cytowane przez niego fragmenty Platona nie pochodzą z tekstu oryginalnego, lecz z tekstu medioplatonika Albinusa. Zob. W. BARNARD, *Justin Martyr...*, dz. cyt., s. 34 i następne. W konkluzji jednego z rozdziałów swej pracy badacz ten stwierdza: „Our conclusion from the above discussion is that Justin’s philosophical background is predominantly that of Middle Platonism, although it is well to remember that this was not philosophical system, as such, but rather a philosophical transition stage. In many respects Justin is a better mirror to the intellectual forces to which he was exposed than any other Christian writer of the second century. He was not an original genius who wished to construct a logical, unifying, philosophic system of his own. But he was a genuine seeker after the truth who brought into the Church the intellectual strivings of his age. And in his search Platonism, as understood by the contemporary Middle Platonist schools, was a predominating influence”. Zob. tamże, s. 37-38. Podobnego zdania jest R. Norris. W swojej pracy analizuje on wszystkie idee filozoficzne obecne w pismach Justyna. Zob. R. A. NORRIS, *God and World in Early Christian Theology...*, dz. cyt., s. 45 i następne.

O ile w przypadku Platona Justyn mógł się wzorować jedynie na niektórych z jego rozwiązań teoretycznych, to filozofia stoików dawała mu podstawę głównie w zakresie terminologii. W swych dociekaniach bowiem stoicy chętniej używali terminu λόγος niż νοῦς. Dystynkcja ta wynikała z wielowiekowej tradycji filozoficznej, która pojęcie νοῦς wiązała zwykle z transcendencją, natomiast λόγος z immanencją lub też częściowo z immanencją, a częściowo z transcendencją. Choć oba pojęcia w rozważaniach ontologicznych miały zasadniczo podobny zakres desygnatów, w historii filozofii zaczęto je stopniowo rozgraniczać. Tak więc νοῦς (posiadając już długą historię od Ksenofanesa, Parmenidesa, Anaksagorasa i Platona) u Arystotelesa oznaczał już zupełnie różnego od świata Pierwszego Poruszyciela – „myślącą siebie Myśl”, podczas gdy stoicki λόγος został sprowadzony do poziomu materii. Ten ostatni nadal oznaczał wprawdzie rzeczywistość rozumową, a nawet boską, pozostawał jednak immanentnym elementem kosmosu¹³⁷.

Termin λόγος używany był w filozofii stoickiej bardzo często i pojawiał się (podobnie jak u Justyna) w wielu kontekstach: teologicznym, kosmologicznym, epistemologicznym i etycznym. Apologeta krytykował wprawdzie uniwersalny materializm, który wedle stoików rozciągał się nawet na Boga¹³⁸, lecz ze względu na powiązanie *Logosu* ze światem stworzonym (z którym arystotelesowski νοῦς nie miał styczności) ich koncepcja mogła wydawać mu się w jakiś sposób atrakcyjna. Kategoria Boskiego *Logosu nasiennego* została bowiem wykorzystana przez Justyna właśnie jako „przeciwwaga” dla arystotelesowsko-platońskiego pojęcia radykalnej transcendencji Boga. To dzięki niej

¹³⁷ Niektórzy badacze zauważają, iż to właśnie uniwersalny materializm stoików mógł wpłynąć na wybór terminu λόγος – zamiast νοῦς – na oznaczenie zasady rządzącej światem. Ten drugi mógł mieć konotacje bardziej niematerialne i transcendentne. Pierwszy natomiast był terminem użytym już przez Heraklita i kojarzonym z immanentnym rozumem. Skoro był obecny we wszystkim, mógł też wyznaczać zasady postępowania etycznego – tak ważne dla stoików. Por. G. REALE, *Historia filozofii starożytnej*, tom 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 1999, s. 332.

¹³⁸ Zob. JUSTYN, *Apologia*, II, 6.8-9.

właśnie chrześcijański filozof uzasadniał racjonalność stworzonego świata, epistemologiczne pośrednictwo *Logosu* w dochodzeniu do prawdy, jak i Jego obecność w historii ludzkości. Choć λόγος σπερματικός stanowił według apologety tylko część „całego *Logosu*”, którym jest Jezus Chrystus¹³⁹, to nauka Stoi w tej kwestii nie została przez niego odrzucona. Stoicy twierdzili bowiem, iż wszelkie uniwersalne prawdy i prawa, do których dochodzili ludzie pomimo dzielących ich różnic przestrzeni i czasu, oraz wszelkie wspólne doświadczenie ludzkie było możliwe dzięki rozsianemu w kosmosie *Logosowi*¹⁴⁰. W umysłach ludzkich bowiem zostały złożone Jego „nasiona” czy też „zarodki”. Ten właśnie pogląd wyznaje również Justyn, kiedy uzasadnia, w jaki to sposób greccy prawodawcy, pisarze i poeci mogli dochodzić (choć nie bez błędów) do prawd uniwersalnych:

Każdy z nich bowiem z rozsianego Słowa Bożego (σπερματικού θείου λόγου) widział tylko cząstkę w sobie kielkującą i tyle też tylko mówił prawdy. A ponieważ w rzeczach zasadniczych oni nawet sami ze sobą stawali w sprzeczności, tedy rzecz oczywista, że nie mieli jasnego zrozumienia ani wiedzy niewzruszonej. [...] Pisarze zaś mogli widzieć prawdę aczkolwiek niewyraźnie, dzięki nasieniu Słowa (τοῦ λόγου σποράς), które w nich już z natury leżało. Co innego bowiem nasienie i naśladownictwo choćby najlepsze, a co innego rzecz sama, w której się bierze udział i którą się naśladuje dzięki łasce (κατὰ χάριν) z niej wpływającej¹⁴¹.

W powyższym tekście, obok stwierdzenia faktu obecności *Logosu* w całej historii ludzkości, Justyn dochodzi do jeszcze jednej bardzo

¹³⁹ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 10.1.

¹⁴⁰ Por. R. A. NORRIS, *God and World in Early Christian Theology...*, dz. cyt., s. 42.

¹⁴¹ JUSTYN, *Apologia*, II, 13.3-6: ἕκαστος γάρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικού θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὁρῶν καλῶς ἐφθέγγετο· οἱ δὲ τάναντία ἑαυτοῖς ἐν κυριωτέροις εἰρηκότερος οὐκ ἐπιστήμην τὴν ἄποπτον καὶ γνώσιν τὴν ἀνέλεγκτον φαίνονται ἐσχηκέναι. [...] οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγου σποράς ἀμυδρῶς ἐδύναντο ὁρᾶν τὰ ὄντα. ἕτερον γάρ ἐστι σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθέν, καὶ ἕτερον αὐτὸ διὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἢ μετουσίας καὶ μίμησις γίνεται.

ważnej konstatacji. Dokonuje mianowicie wyraźnego rozróżnienia między rzeczywistością naturalną i nadprzyrodzoną. Stoicy nie mylili się według niego w swych poglądach dotyczących *Logosu nasiennego*, doszli jednak do nich dzięki naturalnemu rozumowi: „dzięki nasieniu Słowa, które w nich już z natury leżało”. Ich koncepcja ponadto dotyczyła tylko tego, co naturalne¹⁴². Nie mieli oni jednak poznania tego, co pochodzi z łaski, a więc że ich λόγοι σπερματικοί są jedynie częścią i zarazem naturalnym darem odwiecznego *Logosu* – Jezusa Chrystusa. Ponieważ Justyn nie rozwija zbyt swą teorię o *Logosie nasiennym*, jest rzeczą trudną do ustalenia, na ile jego koncepcja jest wynikiem lektury pism stoików, a na ile pochodną dominującego w jego epoce eklektyzmu. Należy tu jednak zauważyć, że ani Platon, ani Arystoteles, jeśli nawet posługiwali się terminem λόγος w rozumieniu ontologicznym, nie używali nigdy dookreślenia σπερματικός, które znajdujemy jedynie w przekazach dotyczących stoików. Podobnie rzecz ma się z *Prologiem* św. Jana. Jeśli nawet przyjmujemy hipotezę, iż Justyn nawiązywał w jakiś sposób do terminologii czwartej Ewangelii, nie mógł on na jej podstawie zbudować całego kontekstu filozoficznego, związanego z pojęciem λόγος σπερματικός, gdyż Tekst Natchniony zupełnie o nim nie wspomina. Można więc przyjąć, jak już to wyżej zostało powiedziane, że z filozofii stoickiej apologeta zaczerpnął terminologię oraz niektóre związane z nią idee filozoficzne, które następnie rozwinął i zastosował do prawd nauki chrześcijańskiej. Owe zapożyczone idee mogły mu również posłużyć jako pomoc w budowaniu koncepcji immanencji Boga, z którą, w wyniku przyjmowania arystotelesowsko-platońskiego pojęcia transcendencji, miał poważne trudności¹⁴³.

¹⁴² O naturalnym poznaniu zasad etycznych i ich związku z *Logosem nasiennym* Justyn pisze jeszcze w innym miejscu. Zob. Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 7.1: „Zwolennicy stoicyzmu przynajmniej w etyce zdrowe głosili zasady, tak samo jak nieraz poeci, jako że Słowo zasiew swój w całej zaszczepiło ludzkości”.

¹⁴³ Niektórzy badacze zauważają nawet, że Justyn jako „pionier” teologii chrześcijańskiej nie uporał się do końca z problemem Boskiej immanencji. W systemie ra-

Poszukując filozoficznych źródeł Justynowej koncepcji *Logosu* należy tu wspomnieć również o Heraklicie. Nie posiadamy w tym przypadku wyraźnych przesłanek, aby z całą pewnością stwierdzić, iż Justyn rzeczywiście czerpał z jego koncepcji. Można jednakże odnaleźć pewne podobieństwa w teoriach obu autorów. Heraklit jako pierwszy dostrzegł, iż wszystkie rzeczy dzieją się (stają się) zgodnie z *Logosem*. On też powiązał ową filozoficzną kategorię z kosmologią, antropologią i etyką. Dusza ludzka jest bowiem według niego zamieszkiwana przez „głęboki *Logos*”, natomiast moralność ludzkiego postępowania jest uzależniona od posłuszeństwa *Logosowi* obecnemu w całym kosmosie. Podobne wątki odnajdujemy u Justyna. Jego koncepcja jednak, jak już to zostało pokazane, ma w tym względzie wiele podobieństw również do filozofii stoików jak i teologii starotestamentalnej. Tym natomiast, co pozwala wnioskować o ewentualnych nawiązaniach do Heraklita, jest fakt, iż apologeta kilkakrotnie wymienia jego imię, i to zawsze w bardzo pozytywnym kontekście. Ponadto u obu autorów można się dopatrzeć pewnych podobieństw w formułowaniu myśli. Justyn twierdzi na przykład, iż w odwiecznym Słowie Boga uczestniczy cały rodzaj ludzki¹⁴⁴, a zarazem zauważa, iż w historii zawsze byli tacy, którzy wiedli życie z *Logosem* zgodne, jak i tacy, którzy nie byli Mu posłuszni. W podobnym tonie wypowiada się również Heraklit: „Należy iść za tym, co powszechne. Ale choć *Logos* jest powszechny, wielu żyje, jakby mieli swoje własne rozumienie”¹⁴⁵. Tak Justyn, jak i Heraklit stwierdzają więc powszechną obecność *Logosu* w kosmosie. W sposób szczególny dotyczy ona według nich wszystkich ludzi, którzy poprzez swój rozum uczestniczą w *Logosie* i powinni za Nim

cjonalnym i biblijnym zarazem połączenie transcendencji i immanencji Boga stało się zadaniem zbyt trudnym dla chrześcijanina z drugiego wieku. Por. W. BARNARD, *Justin Martyr...*, dz. cyt., s. 83-84.

¹⁴⁴ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 46.2.

¹⁴⁵ HERAKLIT, *Fragment B 2*, tłumaczenie polskie za: G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa-Poznań 1999, s. 190.

podążać. Często jednak zdarza się tak, że ludzie postępują w taki sposób, jakby *Logosu* nie było. Sytuacja ta jest oceniana negatywnie przez obu filozofów¹⁴⁶.

Ponieważ myśl Heraklita znamy dziś jedynie z nielicznych fragmentów, byłoby rzeczą bardzo trudną (i wątpliwą) stwierdzanie, które z Justynowych wątków z pewnością pochodzą od Heraklita, a które od innych „logosofów”. Apologeta jednak niewątpliwie słyszał o Heraklicie, gdyż z imienia wymienia go w swoich pismach. Uznaje go ponadto za tego, który był posłuszny *Logosowi*¹⁴⁷ i który nie lękał się mówić prawdy, jaką odnajdywał w tym właśnie *Logosie*. Za swą wierność musiał on ponieść karę w postaci odrzucenia przez ówczesne społeczeństwo¹⁴⁸. Z tych dwóch powodów (tzn. posłuszeństwa *Logosowi* i społecznego odrzucenia) Heraklit został uznany przez Justyna za jednego z wielu chrześcijan, żyjących przed Chrystusem.

¹⁴⁶ Zob. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 46.4: „Ci, co ongi wiedli życie, o Słowo zgoła się nie troszcząc, byli ludźmi bez wartości, wrogami Chrystusa i mordercami Słowa zwołenników”. Heraklit nie mówi wprawdzie o „ludziach bez wartości i wrogach Słowa”, wyraża jednak swoje zdziwienie, a może nawet ubolewanie, z powodu niezrozumienia i nieposłuszeństwa, jakie okazują ludzie wobec odwiecznego Logosu. O takiej postawie Heraklita można wnioskować na podstawie następujących fragmentów: HERAKLIT, *Fragment B 1; B 2; B 72; B 108*. Tłumaczenia polskie zob. G. S. KIRK, *Filozofia przedsokratejska*, dz. cyt., s. 190 i następne oraz K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999, s. 61 i następne.

¹⁴⁷ Zob. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 46.3

¹⁴⁸ Zob. Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 7.1. O tym, iż prawdy, które głosił Heraklit, nie były rozumiane przez jego współczesnych, dowiadujemy się od niego samego: „Tego naprawdę zawsze istniejącego *Logosu* ludzie nie są w stanie zrozumieć, ani zanim go usłyszą, ani usłyszawszy go po raz pierwszy. Bo choć wszystkie rzeczy powstają zgodnie z tym *Logosem*, przypominają ludzi niedoświadczonych, gdy za każdym razem doświadczają słów i działań, które ja przedstawiam” [wyróżnienie moje]. Zob. HERAKLIT, *Fragment B 1*. Tłumaczenie polskie za: K. NARECKI, *Logos we wczesnej myśli greckiej*, dz. cyt., s. 61.

3. Logos św. Justyna: źródła teologiczne

Fakt, iż Justyn korzysta z tradycji teologicznej Starego Testamentu, jest sprawą bezsporną. W jego pismach pojawiają się całe passusy tekstów biblijnych – także tych, w których termin *Logos* nie występuje. Apologeta bowiem, jak już to wyżej zostało pokazane, prowadząc swe rozumowanie, powołuje się na różnego typu argumenty skrypturystyczne: profetyczne (teksty prorockie zapowiadające historyczne nadejście Mesjasza), mądrościowe (teksty o preegzystującej Mądrości, utożsamianej z Boskim *Logosem*) i historiozbawcze (teksty o Boskich interwencjach w historię zbawienia: począwszy od aktu stworzenia poprzez wszystkie starotestamentalne pośrednictwa i epifanie Boga).

W paragrafie tym nie będziemy więc przytaczać tego, o czym Justyn pisze *expressis verbis* i o czym była już mowa w pierwszym paragrafie tego rozdziału¹⁴⁹. Zwrócimy tu natomiast uwagę na teologiczną tradycję judaizmu hellenistycznego, której znamienitym przedstawicielem był Filon Aleksandryjski, oraz na niektóre możliwe źródła judaizmu palestyńskiego. O ile bowiem występowanie cytatów biblijnych w pismach Justyna jest sprawą oczywistą, o tyle wykazanie, iż są one przez niego rozumiane i komentowane w taki sposób, jak to czynili komentatorzy żydowscy, wymaga pewnego uzasadnienia.

Pierwszą kwestią, którą należy poruszyć w obrębie tego tematu, jest zależność Justyna od greckiej wersji Pisma Świętego. Apologeta nie tylko przytacza całe passusy z *Septuaginty*, lecz także staje w obronie wierności i poprawności tego przekładu. Uważa bowiem, że to raczej rabini żydowscy, odwołujący się do tekstu oryginalnego, celowo go zniekształcają, aniżeli *Septuaginta* miałaby się mylić¹⁵⁰. Należy tu jednak zaznaczyć, iż argument ten jest czysto retoryczny. W pismach Ju-

¹⁴⁹ O zależności pism Justyna od teologii Starego Testamentu szerzej pisze W. BARNARD, *The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr*, „Vetus Testamentum” 14 (1964), s. 395-406.

¹⁵⁰ Zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 68, 7-9; 71, 1-4.

styna dostrzegalna jest bowiem jego zupełna ignorancja języka hebrajskiego i hebrajskiego tekstu Starego Testamentu¹⁵¹. Tak więc choć był on świadom zarzutów, jakie żydowscy nauczyciele kierowali pod adresem tłumaczenia Siedemdziesiąciu, pozostawał pod dużym wpływem hellenistycznego przekładu Biblii oraz pewnych idei z nim związanych.

Wpływy teologii judaizmu hellenistycznego są również widoczne w Justynowych komentarzach do wybranych fragmentów Pisma. Na ile jednak fakt ten jest wynikiem wzorowania się na metodzie alegorycznej Filona, a na ile pochodną innych źródeł (i jakich?), jest wciąż przedmiotem dyskusji. Wśród badaczy można w tej kwestii wyróżnić całą paletę stanowisk: od tych, którzy dostrzegają wyraźną zależność Justyna od Filona (H. A. Wolfson, C. J. de Vogel)¹⁵², poprzez tych, którzy przyjmują stanowisko pośrednie – tzn. dostrzegają raczej ogólne wpływy judaizmu hellenistycznego (H. Chadwick, E. F. Osborn)¹⁵³, aż po tych, którzy wykluczają jakąkolwiek zależność Justyna od Filona

¹⁵¹ Można by wskazać ogromną liczbę fragmentów, w których cytowany przez Apologetę tekst LXX znacznie odbiega od wersji hebrajskiej. Justyn nie tylko nie dostrzega tego faktu, lecz także ów błędnie przetłumaczony tekst przyjmuje jako argument skryptyurystyczny mówiący o mającym nadejść Chrystusie. Zob. np. JUSTYN, *Dialog*, 49, 8 i por. Wj 17, 16. Zob. także, JUSTYN, *Dialog* 50, 3-5 i Iz 39,8-40,17. Co ciekawe, nawet etymologie imion hebrajskich oraz ich zmiany (które mają swoją wymowę w tekście hebrajskim) Justyn omawia na podstawie tłumaczenia greckiego. Zob. JUSTYN, *Dialog*, 113, 1-4 oraz Rdz 17, 5.15. Por. W. BARNARD, *Justin Martyr...*, dz. cyt., s. 43. Konkluzja analiz Barnarda jest następująca: „The almost certain conclusion is that neither Justin nor Trypho knew Hebrew nor the Hebrew version of the scriptures and this led them into errors of interpretation. But in this ignorance they were joined by large numbers of Greek-speaking Jews who heard the LXX read in synagogue service”. Zob. tamże, s. 44.

¹⁵² Zob. H. A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge 1956, s. 21, 192 oraz C. J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity: a Mere Antagonism or a Profound Common Ground?*, „*Vigiliae Christianae*” 39 (1985), s. 12.

¹⁵³ Zob. H. CHADWICK, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, w: A. H. AMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, s. 164 i następna oraz E. F. OSBORN, *Justin Martyr*, Tübingen 1973, s. 73.

(W. Barnard, W. A. Shotwell)¹⁵⁴. Choć opowiedzenie się za jednym w wyliczonych stanowisk byłoby zadaniem niezwykle trudnym i wymagającym wielu analiz¹⁵⁵, warto jednak wskazać tu na kilka istotnych podobieństw występujących między teologią *Logosu* Filona i Justyna.

Pisząc o Justynowej doktrynie Boga, A. Barnard stwierdza, iż nie ma potrzeby odwoływania się do Filona jako źródła teologii apologety. Swą tezę opiera na tym, iż Justyn bezpośrednio z medioplatonizmu, którego był „wyznawcą”, przeszedł na chrześcijaństwo¹⁵⁶. Wskazane przez uczonego źródła medioplatonistyczne, o których była już mowa w poprzednim paragrafie, rzeczywiście wykazują duże podobieństwo do koncepcji apologety. Niemniej jednak to samo możemy powiedzieć w odniesieniu do dzieła Filona. Justyn ponadto, mówiąc o radykalnej transcendencji Boga (którą przyjmuje za rzecz oczywistą), podobnie jak Filon prowadzi pewien krytyczny dialog z Tekstem Natchnionym. Wyjaśnia bowiem, iż wszelkich Boskich przymiotów (imion) czy antropomorfizmów, o których mówi Biblia, nie należy przyjmować w rozumieniu dosłownym¹⁵⁷. Obaj myśliciele starają się więc wykazać – nie

¹⁵⁴ W. BARNARD, *Justin Martyr...*, dz. cyt., s. 83 i następna oraz W. A. SHOTWELL, *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London 1965, s. 38 i następne.

¹⁵⁵ Analizę poszczególnych stanowisk przeprowadza D. T. Runia. Dochodzi on do wniosku, że choć obecnie judaizm hellenistyczny nie jest już jednoznacznie utożsamiany jedynie z dziełem Filona z Aleksandrii, to nie można wykluczyć jego wpływów na myśl Justyna. Zagadnienie to pozostaje jednak według niego wciąż problemem otwartym: „Il Giudaismo ellenistico non viene più identificato con l'insieme del pensiero filoniano, ma è considerato come un fenomeno più diversificato, di cui Filone non fu che un esponente e, forse, neanche molto rappresentativo. La grande difficoltà è dovuta al fatto che questa forma del Giudaismo è più una supposizione che una realtà e gli studiosi che amano delineare le precise traiettorie delle idee si trovano a confrontarsi con una terra di nessuno, tanto è vero che la recente ricerca su Giustino non ha ancora trovato una rotta attraverso tale terra”. Zob. D. T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme*, Milano 1999, s. 113.

¹⁵⁶ Zob. W. BARNARD, *Justin Martyr...*, dz. cyt., s. 82 i następna.

¹⁵⁷ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, II, 5.2-3; *Dialog*, 127, 2 wraz z odpowiednimi komentarzami w pierwszym paragrafie tego rozdziału oraz por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quod Deus sit immutabilis*, 53-55 wraz z odpowiednimi komentarzami w paragrafie trzecim rozdziału II tej pracy.

tylko filozoficznie, lecz również w oparciu o pewną krytyczną egzegezę Pisma – iż Bóg nie należy do porządku bytów stworzonych, gdyż różni się od nich pod każdym względem¹⁵⁸. Choć ich koncepcja Boga rzeczywiście może być związana z arystotelesowsko-platońskim (lub też medioplatońskim w przypadku Justyna) pojęciem transcendencji, to z pewnością nie od Platona ani Arystotelesa zaczerpnęli oni podobny stosunek do tekstu biblijnego.

O wiele bardziej wyraziste analogie pomiędzy teoriami obu autorów odnajdujemy w ich argumentacji przemawiającej za istnieniem jakiegoś Pośrednika między Bogiem a stworzeniem. Tak więc Filon, jak i Justyn, analizując liczne starotestamentalne epifanie Boga, dowodzą, iż zawsze był w nich obecny *Logos*. Zgodnie z ich alegoryczną egzegezą Abrahamowi, Jakubowi oraz wielu innym patriarchom i prorokom ukazał się nie Bóg Stwórca, lecz Jego Połaniec, który mimo iż Pismo nazywa Go Aniołem i Człowiekiem, był w rzeczywistości *Logosem* Boga¹⁵⁹.

Obaj myśliciele ponadto zgodnie powołują się na te same cytaty Pisma, gdzie w odniesieniu do Boga jest użyta liczba mnoga. Jednym głosem dowodzą również, że Biblia mówi w tych miejscach nie o jednej, lecz o kilku osobach, a więc że przy stwarzaniu świata był obecny również *Logos*, z którym Bóg rozmawiał. Podobieństwo egzegezy

¹⁵⁸ Por. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 10.2; I, 13.4, I, 25.2; I, 49.5; *Apologia*, II, 6.8-9; *Dialog*, 5, 4 wraz z odpowiednimi komentarzami w pierwszym paragrafie tego rozdziału oraz por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, I, 51; *Quod Deus sit immutabilis*, 62; *De opificio mundi*, 8; *De vita contemplativa*, 2; *De praemiis et poenis, de execrationibus*, 40; *Quaestiones in Genesim*, IV, 110 wraz z odpowiednimi komentarzami w paragrafie trzecim rozdziału II tej pracy.

¹⁵⁹ Na temat kolejnych, starotestamentalnych epifanii Boga, w których zgodnie z interpretacją apologety był obecny *Logos* zob. JUSTYN, *Dialog*, 56-60; 126-129. Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De Abrahamo*, 121; *Quis rerum divinarum heres sit*, 201-205; *De vita Mosis*, I, 66; *Quod Deus sit immutabilis* 182; *De somnis*, I, 157. 230 i 239; *De sobrietate*, 65 wraz z odpowiednimi komentarzami z paragrafu trzeciego rozdziału II tej pracy.

Filona i Justyna stanie się bardziej widoczne w następującym zestawieniu paralelnych fragmentów ich pism:

Filon: Rzekł Bóg: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i według naszego podobieństwa”. „Uczyńmy” wskazuje oczywiście na liczbę mnogą. Innym razem czytamy: „Bóg rzekł: Oto Adam stał się jak jeden z nas poprzez to, że poznał dobro i zło”. Także tutaj: „jak jeden z nas” nie dotyczy tylko jednego, lecz więcej osób¹⁶⁰.

Justyn: „Uczyńmy człowieka na nasz obraz i według naszego podobieństwa” [...] ¹⁶¹. Przytoczę jeszcze dalsze słowa tego samego Mojżesza, z których już niewątpliwie poznać możemy, że Bóg przemawiał do kogoś, który różni się od Niego liczbą i jest istotą rozumną. Są to słowa następujące: „I rzekł Bóg: Oto Adam stał się jak jeden z Nas, by znał dobro i zło”. A zatem, jeśli powiedział: „jak jeden z Nas”, to przez to zaznaczył liczbę tych, co są razem z sobą, oraz że ich przynajmniej było dwóch¹⁶².

Choć Justynowa egzegeza jest w tym miejscu bardziej rozbudowana, zasadniczy rdzeń argumentu jest wspólny dla obu myślicieli. Obaj powołują się na te same fragmenty Pisma w wersji *Septuaginty*, obaj skupiają się na tych samych niuansach językowych i obaj wyciągają podobne wnioski – to znaczy postulują istnienie jakiejś osoby (osób), która prowadziła dialog z Bogiem jeszcze przed stworzeniem człowieka¹⁶³.

Kolejnym tematem łączącym teologię Filona i Justyna jest koncepcja przedwiecznego zrodzenia *Logosu*. Jest wprawdzie oczywiste, iż apologeta odnosi się w tej kwestii do Jednorodzonego Syna Bożego – Jezusa Chrystusa, Aleksandryjczyk natomiast mówi o jakimś Boskim

¹⁶⁰ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De confusione linguarum*, 169.

¹⁶¹ W tym miejscu znajduje się dłuższy passus, w którym Justyn wyjaśnia, iż słowo „uczyńmy” oznacza liczbę mnogą – nie zaś *pluralis maiestaticus*. To samo, lecz w jednym zdaniu, stwierdza Filon.

¹⁶² Św. JUSTYN, *Dialog*, 62, 1-3.

¹⁶³ Podobną egzegezę znajdujemy również w innych miejscach dzieła Filona. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De fuga et inventione*, 68-70, *De opificio mundi*, 72 i 75.

Pośredniku, którego bliżej nie znamy, to jednak podobnego pomysłu nie znajdziemy u żadnego z filozofów greckich. Justyn bowiem – w odróżnieniu także od innych ojców Kościoła żyjących przed Soborem Nicejskim – w wyraźny sposób rozróżnia termin „rodzić” od „czyścić” lub „stwarzać”¹⁶⁴. Ponadto o zrodzeniu *Logosu* można mówić według niego jedynie w sposób analogiczny, gdyż różni się ono od narodzin, jakie obserwujemy w świecie stworzonym. *Logos*, choć zrodzony z substancji Boga, nie został od niej oddzielony. O analogiczności zrodzenia *Logosu* mówi również Filon. Stwierdza bowiem, iż *Logos* nie jest „ani niezrodzony jak Bóg, ani zrodzony jak my”¹⁶⁵. Nie waha się jednak (choć zapewne również w sposób analogiczny) nazywać Go „Pierworodnym Synem Boga”¹⁶⁶.

Mówiąc o preegzystencji *Logosu*, obaj myśliciele odwołują się również do fragmentu z Księgi Przysłów opisującego zrodzenie i pośrednictwo Boskiej Mądrości w akcie stworzenia. Komentując Prz 8,22 Filon nie mówi wprawdzie *expressis verbis*, iż tekst ten odnosi się do *Logosu*¹⁶⁷, jednakże na podstawie innych jego wypowiedzi można wnioskować o takim utożsamieniu. W *Alegoriach Praw* stwierdza nawet wprost: τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας ἡ δὲ ἐστὶν ὁ Θεοῦ λόγος¹⁶⁸. Justyn natomiast jednoznacznie odnosi Prz 8,22 do *Logosu* Boga i uznaje ten

¹⁶⁴ Zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 128, 3-4; *Apologia*, II, 5.3. O zamiennym używaniu tych terminów w czasach poprzedzających Sobór Nicejski pisze: H. PIETRAS, *Początki teologii Kościoła*, dz. cyt., s. 183.

¹⁶⁵ FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quis rerum divinarum heres sit*, 205. Warto zaznaczyć w tym miejscu, iż Filon w odniesieniu do Boga Stwórcy wszechrzeczy używa tu określenia „niezrodzony”, a więc podobnie jak to często czyni Justyn.

¹⁶⁶ FILON ALEKSANDRYJSKI, *De agricultura*, 51. Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De confusione linguarum*, 146-147. O innych przedstawieniach użytych przez obu autorów na opisanie sposobu pochodzenia *Logosu* od Ojca pisze: E. R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, dz. cyt., s. 139 i następne.

¹⁶⁷ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De ebrietate*, 31.

¹⁶⁸ FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, I, 65. W innym miejscu *Alegorii Praw* przypisuje Mądrości te same tytuły, którymi określa *Logos* w *De confusione linguarum*. Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, I, 43 oraz *De confusione linguarum*, 146-147.

tekst za argument skrypturystyczny dotyczący Jego zrodzenia i preegzystencji¹⁶⁹. Według apologety bowiem (podobnie zresztą jak według Filona) Mądrość jest jednym z tytułów wieloimiennego *Logosu*¹⁷⁰.

Kolejnym wspólnym dla obu autorów zagadnieniem jest uczestnictwo *Logosu* w świecie stworzonym i historii zbawienia. W poprzednich paragrafach była już wprowadzić mowa o stoickim pojęciu λόγος σπερματικός wyjaśniającym w pewien sposób immanencję *Logosu*, w tym jednak miejscu zwracamy uwagę na teologiczną stronę tego zagadnienia. Zarówno Filon, jak i Justyn odwołują się bowiem w tej kwestii nie tylko do koncepcji filozoficznych, lecz także do Tekstu Natchnionego. Obaj zgodnie twierdzą, iż *Logos* z jednej strony objawiał się człowiekowi jako byt osobowy – na przykład anioł¹⁷¹, z drugiej zaś był niewidzialnym „duchem”, mającym wpływ na myśli i serca proroków, ludzi mądrych i prawych¹⁷². Komentując owe nadzwyczaj-

¹⁶⁹ Zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 129, 3-4.

¹⁷⁰ Filon i Justyn na określenie *Logosu* używają tych samych określeń pochodzących z *Septuaginty*, a mianowicie: Początek (ἀρχή) wszystkich stworzeń, Moc (δύναμις) i Mądrość (σοφία) Boga, Skała (πέτρα), Dzień (ἡμέρα), Wschód (ἀνατολή); Anioł (ἄγγελος); Człowiek (ἄνθρωπος), Jakub (Ἰακώβ), Izrael (Ἰσραήλ) a także Bóg (θεός), Syn Pierworodny (πρωτόγονος υἱός), Pan (κύριος), Kapłan (ιερέυς) i Król (βασιλεύς). Zob. np. Św. JUSTYN, *Dialog*, 59, 1; 60, 2-5; 61, 1-3; 100, 2-4; 126, 1-2; 127, 4; 128, 2-4; *Apologia*, I, 23.2; II, 5.3-5. Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De confusione linguarum*, 146-147; *Quis rerum divinarum heres sit*, 205-206; *De agricultura*, 51-52. Te i inne tytuły *Logosu* omawia szerzej oraz podaje miejsca ich występowania w pismach Justyna: W. BARNARD, *Justin Martyr...*, dz. cyt., s. 92 i następne. O ich ewentualnych zapożyczeniach od Filona piszą także E. R. GOODENOUGH, *The Theology of Justin Martyr*, dz. cyt., s. 175 i następne oraz D. T. RUNIA, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, dz. cyt., s. 109.

¹⁷¹ Zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 56-60; 126-129. Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Quis rerum divinarum heres sit*, 201-205; *Quod Deus sit immutabilis* 176-182; *De somnis*, I, 157. 230 i 239; *De sobrietate*, 65 wraz z odpowiednim komentarzem w trzecim paragrafie II rozdziału tej pracy.

¹⁷² Zob. Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 33.9; I, 36.1. Por. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De somnis*, I, 190; *De mutatione nominum*, 169; *Quis rerum divinarum heres sit*, 259; *Quod Deus sit immutabilis*, 176-180 wraz z odpowiednim komentarzem w trzecim paragrafie II rozdziału tej pracy.

ne interwencji Boga w rzeczywistość stworzoną, nie tylko Justyn, lecz już także Filon rysuje wizję *Logosu* jako Pana historii zbawienia, któremu Bóg przekazał władzę nad światem materialnym i nad historią rodzaju ludzkiego, aby nią kierował¹⁷³.

Pisma Filona i Justyna zawierają jeszcze kilka innych wspólnych tematów związanych z *Logosem*, jak chociażby Jego funkcja epistemiczna, etyczna i soteryczna. We wszystkich tych miejscach autorzy ci odwołują się nie tylko do pewnych koncepcji filozoficznych, lecz także do tekstów Pisma Świętego. Jest wprawdzie rzeczą oczywistą, iż Justyn przy omawianiu tych zagadnień korzysta również z teologii Nowego Testamentu, ze względu jednak na adresatów swoich pism bardzo często powołuje się on na wybrane fragmenty z *Septuaginty* i interpretuje je w sposób alegoryczny. Tak więc wspólne odniesienia do tych samych fragmentów biblijnych, podobne tematy i styl argumentacji, ta sama metoda egzegetyczna jak i terminologia używana przez obu autorów stanowią niezwykle ważną przesłankę tezy, iż koncepcja *Logosu* Justyna może być w jakiś sposób zależna od teologii Filona. Ponieważ problem ten jest wciąż przedmiotem dyskusji wśród uczonych, należy wspomnieć tu o jeszcze jednym możliwym źródle koncepcji apologety, jakim jest teologia judaizmu palestyńskiego.

Pod wyrażeniem „teologia judaizmu palestyńskiego” rozumiem wszelkiego rodzaju komentarze rabinistyczne do *Tory*, które w wersji ustnej powstawały już w VI w. przed Chrystusem¹⁷⁴. Owe żydowskie komentarze, zwane *midraszami*, przekazywane były z pokolenia na pokolenie, a następnie, w latach 200-218 n.e., zebrane w wielkie dzieło zwane *Miszną*¹⁷⁵. Choć w czasach Justyna cała *Miszna* nie była jesz-

¹⁷³ Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De agricultura*, 51-52.

¹⁷⁴ W tym czasie, a dokładniej w 586 r. p.n.e., zostało zburzone żydowskie centrum kultu, którym była Świątynia Jerozolimska. W jej miejsce powstają tzw. „bet midrasze” (domy nauki), w których czytano i komentowano *Torę*. Por. S. DATNER, *Z mądrości Talmudu. Wstęp*, Warszawa 1988, s. 6.

¹⁷⁵ Por. Tamże, s. 18. Szerzej na temat *Midraszu*, *Miszny*, oraz żydowskiego sposobu komentowania *Tory* zob. A. MELLO, *Judaizm*, Kraków 2002, zwłaszcza rozdziały 2 i 3: *Tora ustna*, s. 35 i następne oraz *Midrasz*, s. 59 i następne.

cze spisana, to *midrasze* wielu mistrzów żydowskich były bardzo rozpowszechnione. Świadcstwo tego odnajdujemy również w pismach samego apologety. Komentując cytowane już tutaj fragmenty Księgi Rodzaju mówiące o stworzeniu człowieka (1,26 i 3,22), przytacza on kilka rabinistycznych wyjaśnień odnośnie do występującej tam liczby mnogiej:

Moglibyście zmienić słowa co dopiero przytoczone i powiedzieć, tak **jak mówią wasi nauczyciele**, że albo Bóg rzekł: „Uczyńmy”, sam do Siebie [...]; albo że Bóg powiedział „uczynmy”, zwracając się do żywiołów, to znaczy do ziemi i do innych rzeczy, z których człowiek, jak wiemy, powstał [...].

Nie przyznaję więc, że prawdą jest to, co twierdzi wasza, jak wy ją zowiecie, herezja, albo że **jej nauczyciele mogą wykazać**, iż Bóg tak mówił do aniołów, albo że ciało ludzkie jest aniołów dziełem¹⁷⁶.

W rozmowie z Tryfonem Justyn wykazuje się więc nie tylko znajomością komentarzy żydowskich „nauczycieli”, lecz także wiedzą na temat ich ortodoksyjności. Choć w powyższym cytacie apologeta nie zgadza się z żadną z rabinistycznych interpretacji Rdz 1,26 i 3,22, to można wskazać kilka innych miejsc, w których jego rozumienie tekstu biblijnego jest zgodne z żydowskim *midraszem*.

Przykładem mogą tu być Justynowe wyjaśnienia starotestamentalnych epifanii. W Aniele, który ukazał się Abrahamowi, Jakubowi czy Mojżeszowi, dostrzega on obecność samego Boga¹⁷⁷. Fragmenty te są wprawdzie dla apologety argumentem przemawiającym za istnieniem „drugiego Boga” – *Logosu*, lecz ich interpretacja jest w jakiś sposób związana z tradycją rabinistyczną. W jednej z *haggad* odnajdujemy bowiem taki oto tekst:

Święty, niech będzie błogosławiony, powiedział do Mojżesza: Ten, który strzegł Patriarchów, będzie strzegł również i synów, ponieważ to znajdujesz w przypadku Abrahama: „Pan, Bóg niebios (...) pośle swego

¹⁷⁶ Św. JUSTYN, *Dialog*, 62, 2-3.

¹⁷⁷ Zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 56-60.

anioła przed tobą” (Rdz 24,7). I cóż powiedział Jakub do swoich dzieci? „Anioł, który mnie bronił od wszelkiego złego, niechaj błogosławi tym oto chłopcom” (Rdz 48,16). **Zawsze gdzie się ukazał anioł, ukazała się także Obecność (Boska)**, jak jest napisane: „Anioł Pana ukazał się jemu” (Wj 3,2) i zaraz po tym jest powiedziane: „Bóg go zawołał” (Wj 3,4)¹⁷⁸.

Powyższy fragment rabinistycznej *haggady* odwołuje się do tych samych tekstów biblijnych, które Justyn komentuje w rozdziałach 56-60 swojego *Dialogu*. Ponadto mamy tu do czynienia z podobnym związkiem: ukazaniu się Anioła towarzyszy Obecność Jahwe. Choć tekst ten został spisany już po śmierci Apologety, istnieje duże prawdopodobieństwo, iż w jego czasach w taki sam sposób komentowano te kluczowe momenty historii zbawienia.

Warto w tym miejscu nawiązać jeszcze do biblijnej kategorii *Anioła Jahwe* (hebr. *Mal'āk Jhwh*, gr. ἄγγελος κυρίου), o której była mowa w trzecim rozdziale tej pracy¹⁷⁹. Na podstawie Justynowych reinterpretacji Boskich epifanii, z którymi mamy do czynienia w *Dialogu*, można stwierdzić, iż apologetyce znana była ambiwalencja znaczeń związana z tym pojęciem. Tekst Pisma nie pozwala bowiem jednoznacznie ustalić relacji zachodzącej pomiędzy Jahwe i Jego Aniołem¹⁸⁰. Trudność tę jednak o wiele wcześniej od Justyna dostrzegli także żydowscy rabini. Również wśród nich nie było zgody co do tej kwestii.

¹⁷⁸ *Shemot Rabba* 32,9. Cytat za: L. MISIARCZYK, *Il Midrash nel „Dialogo con Trifone” di Giustino Martire*, Płock 1999, s. 111.

¹⁷⁹ Późny judaizm palestyński wypracował bowiem bardzo rozbudowaną angelologię, która mogła mieć wpływ również na teologię wczesnochrześcijańską. Por. N. D. KELLY, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 17. Szerzej na ten temat aniołów w teologii judaistycznej zob. A. JANKOWSKI, *Aniołowie wobec Chrystusa*, Kraków 2002, s. 22-40 oraz bibliografia zawarta w przypisach do 3 paragrafu trzeciego rozdziału tej pracy.

¹⁸⁰ Teksty, w których *Mal'āk Jhwh* jest prawdopodobnie utożsamiany z samym Jahwe, to: Rdz 16,7nn; 21,17nn; 22,11nn; 31,11nn; Wj 3,2nn; Sdz 6,11nn; 13,21n. W innych natomiast fragmentach (1 Krl 13,18; 2 Krl 1,3.15) trudno jest mówić o takim utożsamieniu. Por. R. FICKER, *מלאך, mal'āk, Messaggero*, dz. cyt., s. 781.

Jedni utożsamiali *Mal'āk Jhwh* z Obecnością (*Shekinah*) Jahwe, inni natomiast wyraźnie oddzielali obie rzeczywistości¹⁸¹. Na podstawie *Dialogu* możemy jednak stwierdzić, iż Justyn znał obie interpretacje. Tę pierwszą przyjmował za własną, drugą zaś włożył w usta swojego rozmówcy Tryfona¹⁸². Tak więc rabinistyczne *midrasze*, które apologeta mógł znać jeszcze przed ich ostatecznym spisaniem, służyły mu nie tylko do konfrontacji z uczonymi żydowskimi, lecz także do pewnej chrystologicznej argumentacji, którą budował właśnie w oparciu o komentarze współczesnych mu rabinów.

Polski uczony L. Misiarczyk napisał na ten temat bardzo obszerną i niezwykle cenną pracę pod tytułem *Il Midrash nel „Dialogo con Trifone” di Giustino Martire*¹⁸³. Wypisał on w niej i porównał z dziełem Justyna ogromną liczbę tekstów rabinistycznych. Podobieństwo do żydowskiego *midraszu* wykazuje według niego ponad 50 fragmentów tekstu apologety. Oprócz wspomnianych już interpretacji niektó-

¹⁸¹ Komentując na przykład biblijny opis powołania Mojżesza (Wj 3,1nn), niektórzy rabini żydowscy mówią o temporalnej różnicy oddzielającej ukazanie się Anioła i Obecności (*Shekinah*) Jahwe w płonącym krzewie:

ShemR 2,5: „**Najpierw działał anioł** jako pośrednik i stał pośród płomieni, a **później Shekinah przemówiła** i rozmawiała z nim z wnętrza krzewu”.

Inni natomiast w pewien sposób utożsamiają pojawienie się Anioła i *Shekinah*:

ShemR 32,9: „**Tam gdzie ukazał się anioł**, ukazała się **także Shekinah**, jak jest napisane: *I ukazał mu się Anioł Pański w płomieniu ognia* i zaraz po tym jest powiedziane: *Bóg go zawołał*”.

Powyższe cytaty podają za: L. MISIARCZYK, *Il Midrash nel Dialogo...*, dz. cyt., s. 108.

Rozmówca Justyna – Tryfon – przyjmował pierwszą wersję interpretacji tego tekstu:

Dialog 60,1: „Ten, **co się objawił w ognia płomieniu był Aniołem, Bogiem zaś Ten, który rozmawiał** z Mojżeszem, tak że w ówczesnym widzeniu było równocześnie dwóch, i Anioł i Bóg”.

Na podstawie powyższych cytatów (a w szczególności w zdaniach wyróżnionych) widać, jak wielkie podobieństwo zachodzi pomiędzy tradycją rabinistyczną, spisaną już po śmierci Justyna, a tą, którą sam apologeta przytacza w swoich pismach.

¹⁸² Zob. Św. JUSTYN, *Dialog*, 59,3 i 60,1-5.

¹⁸³ L. MISIARCZYK, *Il Midrash nel Dialogo...*, dz. cyt.

rych teofanii (Rdz 18-19; 28; 31; 32; 35) są wśród nich między innymi komentarze do psalmów mesjańskich (Ps 110; 45; 72), tekstów o preegzystującej Mądrości (Prz 8,22), opisów aktu stworzenia (Rdz 1-3) czy wreszcie wielkich proroctw o mającym nadejść Mesjaszu (Iz 7,14; 9,5; Dn 7,13-15). W konkluzji swojej monografii autor stwierdza, że „nie tylko to, co w *Dialogu* zostało wyrażone przez Tryfona lub zdefiniowane przez Justyna jako żydowskie, znajduje swój rezonans w źródłach judaistycznych pochodzących z różnych środowisk, lecz także sam Justyn użył wielu elementów starożytnej egzegezy żydowskiej”¹⁸⁴.

Koncepcja *Logosu* Justyna jest więc mocno zakorzeniona w teologii judaizmu palestyńskiego i hellenistycznego, w pismach apologety odnajdujemy bowiem paralele zarówno do rabinistycznego *midraszu*, jak i do alegorycznej egzegezy aleksandryjskiej. Należy przy tym zaznaczyć, iż pierwszej i drugiej wersji teologii judaistycznej nie można sobie przeciwstawiać. Zarówno rabini palestyńscy, jak i aleksandryjscy komentowali te same fragmenty Pisma i często dochodzili do podobnych wniosków. W judaizmie hellenistycznym jednakże posługiwano się przy tym (również) terminologią filozoficzną, zaś *midrasz* palestyński pozostawał raczej przy słownictwie zaczerpniętym z Biblii, stąd też nie było tam mowy o preegzystującym i obecnym w świecie *Logosie*, lecz o Mądrości lub *Torze*, przez którą powstał świat. Pomimo różnej terminologii w obu wersjach judaizmu zauważalna jest pewna tendencja do hipostatyzowania Boskich przymiotów i działań. Tendencję tą dostrzega Justyn i doskonale aplikuje w swojej argumentacji. Jego teologia, choć apologetyczna, staje się przez to niezwykle otwarta.

¹⁸⁴ „Le conclusioni alle quali siamo pervenuti confermano l'intuizione iniziale secondo la quale non soltanto ciò che nel *Dialogo* è stato espresso da Trifone o definito da Giustino come giudaico trova la sua risonanza nelle fonti giudaiche provenienti da ambienti diversi, ma anche che nell'esegesi propria, Giustino ha usato molti elementi dell'antica esegesi giudaica”. Zob. L. MISIARCZYK, *Il Midrash nel Dialogo...*, dz. cyt., s. 253.

ROZDZIAŁ VI

KONKLUZJE

«καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοὶ εἰσι, καὶ ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἠλίας καὶ ἄλλοι πολλοὶ ὧν τὰς πράξεις ἢ τὰ ὀνόματα καταλέγειν μακρὸν εἶναι ἐπιστάμενοι τανῦν παραιτούμεθα».

«Ci, co wiedli życie z Słowem zgodne, są chrześcijanami, chociażby uchodzili za ateuszów, jak na przykład wśród Greków Sokrates, Heraklit i do nich podobni, a wśród bar- barzyńców Abraham, Ananiasz, Azariasz, Miszael, Eliasz i tylu innych, których czyny oraz imiona wyliczać zbyt wiele by nam tutaj czasu zając musiało».

Św. JUSTYN, *Apologia*, I, 46.3

Koncepcja *Logosu* jest jedną z najstarszych koncepcji filozoficznych. Zrodziła się bowiem w kręgu pytań o ἀρχή, które w VII w. p.n.e. zaczęli formułować pierwsi filozofowie przyrody¹. Po raz pierwszy w znaczeniu filozoficznym terminu λόγος użył Heraklit z Efezu w VI w. p.n.e. On też nakreślił pierwszą charakterystykę *Logosu* jako kosmicznej Zasady, do której odwoływały się kolejne pokolenia filozofów. Niektóre z następujących po heraklitejskiej doktrynie filozoficznych zawierały wiele elementów zaczerpniętych z tej koncepcji. Taką właśnie doktryną była filozofia szkoły stoickiej. Można więc postawić tezę, iż bezpośrednimi (pomimo sporej odległości czasowej) kontynuatorami myśli Heraklita byli właśnie stoicy. Wspólnymi elementami dla obu koncepcji były następujące tezy: 1° *Logos* stanowił dla nich immanentną zasadę świata, odpowiadającą za jego ład i harmonię; 2° posiadał On cechy natury racjonalnej, a nawet boskiej; 3° był On wieczny i trwał pomimo kolejnych zognień świata; 4° był związany z powstawaniem wszystkich rzeczy, a także odpowiadał za „rodzenie się” świata

¹ Sam termin λόγος jest jednak jeszcze starszy, odnajdujemy go bowiem w poematach najstarszego znanego z imienia europejskiego pisarza, Homera (IX/VIII w. p.n.e.), jak i w pismach Hezjoda (VIII/VII w. p.n.e.). Szerzej była o tym mowa w I rozdziale tej pracy: *Termin λόγος. Etymologia i pierwotne zastosowanie.*

w całości; 5° był obecny w każdym bycie, natomiast w człowieku przejawiał się jako najwyższa jego władza – rozum; 6° życie zgodne (ewentualnie niezgodne) z *Logosem* pociągało za sobą konsekwencje etyczne, a także epistemiczne. Ponadto w obu doktrynach termin λόγος występował w zagadnieniach logicznych i społecznych. Powyższe zestawienie pozwala więc nam twierdzić, iż stoicy stali się twórczymi kontynuatorami poglądów Heraklita².

Inna linia rozwoju omawianej tu koncepcji była związana z pojawieniem się elementu transcendencji *Logosu*. Początki tego poglądu można widzieć w podobnej koncepcji – *nousu* Anaksagorasa, a wyraźny rozwój obserwowalny jest w myśli Platona i Arystotelesa. U tych ostatnich *Nous* oznaczał transcendentną i duchową przyczynę wszystkiego, tożsamą z najwyższym Dobrem i Pięknem³. Transcendentny *Logos* pojawił się jednakże dopiero w filozofii żydowskiej początków naszej ery, której wybitnym przedstawicielem był Filon z Aleksandrii. W myśli Filona, w porównaniu do koncepcji Heraklita i stoików, można zaobserwować wiele radykalnie nowych elementów. Były one przede wszystkim związane z transcendencją *Logosu* oraz z wątkami zaczerpniętymi z Biblii. Mogłoby się więc wydawać, iż pomiędzy wcześniejszymi koncepcjami a koncepcją *Logosu* Filona nie ma żadnej kontynuacji oraz że filozof ten stworzył zupełnie nową i różną od dotychczasowych koncepcję. Filon jednakże, jak powyżej pisałem, był głęboko zakorzeniony w greckiej filozofii, a w *Logosie* z jego koncepcji można dostrzec wiele elementów jeśli nie zaczerpniętych, to przynajmniej wspólnych z filozofią stoików i Heraklita. Spośród nich

² Bardziej szczegółową analizę porównawczą myśli Heraklita i stoików utrudnia niewielka liczba zachowanych fragmentów. W przypadku Heraklita dodatkową trudnością jest wieloznaczność i niejasność wielu aforyzmów, które dopuszczają różne interpretacje jego filozofii.

³ Choć w odróżnieniu od Anaksagorasa Arystoteles mówił już o przyczynie prawdziwie transcendentnej i duchowej, to jednak kiedy porusza problem racjonalności obecnej w naturze (φύσις), nie posługuje się terminem νοῦς, lecz λόγος. Wątki te odnajdujemy jednak jedynie we wczesnych jego pismach.

można wyliczyć następujące: 1° *Logos* ma naturę racjonalną i boską; 2° bierze udział w kreacji wszelkich bytów⁴; 3° pomijając transcendencję Filonowego *Logosu*, jest On także immanentnym bytem działającym w świecie; 4° odpowiada za ład i harmonię świata; 5° rozum (*logos*) człowieka jest jego najwyższą władzą oraz tą, która najbardziej upodabnia go do Boga; 6° życie zgodne z *Logosem* prowadzi do zdobywania cnót i poznania prawdy; 7° we wszystkich trzech doktrynach można odnaleźć fragmenty, w których *Logos* jest przedstawiany w sposób spersonifikowany.

Powyższe zestawienia, zawierające wspólne dla kolejnych doktryn filozoficznych elementy, pozwalają nam mówić nie o wielu, lecz o jednej koncepcji *Logosu*, która w tak wielkim przedziale czasowym (to jest od VI w. p.n.e. do I w. n.e.) była stale rozwijana i wzbogacana o nowe rozwiązania teoretyczne. Na końcu tego rozwoju – tzn. w interesującej nas tutaj myśli judeo-hellenistycznej – mamy już do czynienia z bardzo rozbudowaną i eklektyczną koncepcją, której nie sposób ograniczyć jedynie do wyliczonych tutaj wspólnych tez filozoficznych.

Należy więc podkreślić, iż ogromny przeskok i rozwój na gruncie historii idei *Logosu* dokonał się za sprawą Biblii, a w szczególności dzięki pewnym osobliwościom zawartym w jej greckim tłumaczeniu zwanym *Septuagintą*, z której korzystał filozof z Aleksandrii. Tak rozbudowana teoria nie mogłaby się zapewne pojawić, gdyby już na kartach Starego Testamentu nie było tak wielu wzmianek o *Logosie* Boga. Tymczasem, jak to wykazałem w trzecim rozdziale tej pracy, w poszczególnych księgach biblijnych można nawet zaobserwować bardzo wyraźny rozwój teologii Bożego Słowa. Związany jest on z szeroko

⁴ Słowo „kreacja” odnosi się tu raczej do tworzenia bytów z istniejącego już i wiecznego substratu (pramaterii). Filonowa koncepcja stworzenia świata jest zapewne o wiele dojrzała niż poglądy stoików i Heraklita, opiera się bowiem w dużej mierze na opisie biblijnym. Jednakże teza o stworzeniu świata z niczego (*creatio ex nihilo*) jest o wiele późniejsza. Niemniej jednak we wszystkich trzech teoriach *Logos* uczestniczy w jakiś sposób w powstawaniu świata.

opisanym przeze mnie procesem hipostatyizacji Boskich działań i atrybutów. Słowo Boga (λόγος τοῦ θεοῦ), które w najwcześniejszych pro-ractwach stanowiło jedynie formę wypowiedzi czy rozkazu, z czasem zaczęło przyjmować cechy bytu oddzielnego, posiadającego samodzielny sposób istnienia (tzn. *hipostazy*). Zjawisko to stało się jeszcze bardziej widoczne w greckim tłumaczeniu Biblii⁵. W księgach sapien-cjalnych, powstałych zasadniczo w okresie hellenistycznym, *Logos* był już opisywany jako niebiański posłaniec, który wypełnia wolę Boga wśród ludzi.

Obecny w *Septuagincie* proces hipostatyizacji nie jest jednak jedynym zjawiskiem, które w jakiś sposób przybliżyło nas do wyjaśnienia faktu przypisania *Logosowi* cech osobowych oraz funkcji pośrednictwa między Bogiem a światem w koncepcji Filona. Ważną rolę w kształtowaniu się tej judeo-hellenistycznej koncepcji odegrały również starotestamentalne teksty, dotyczące Boskich posłańców (ἄγγελοι), a zwłaszcza bardzo szczególna biblijna kategoria „Anioła Pańskiego” (ἄγγελος κυρίου). Być może to właśnie dzięki niej Aleksandryczyk mógł sytuować spersonifikowany *Logos* raz „po stronie” transcendentnej, innym zaś razem „po stronie” immanencji. W niektórych bowiem miejscach tekstu natchnionego Anioł Pański jawił się jako sam transcendentny Bóg, ukazujący się ludziom w widzialnej postaci, innym razem jako Jego posłaniec. W Księdze Mądrości natomiast – powstałej już w okresie hellenistycznym – kategoria ta została utożsamiona z *Logosem*, który wyprowadził Izraelitów z niewoli egipskiej.

Należy tu również zaznaczyć, iż *Logos* Starego Testamentu bardzo często przyjmował cechy boskie, nawet wówczas, kiedy poszczególne teksty nie przypisywały Mu wyraźnego charakteru hipostazy. *Septuaginta* na przykład odnośnie do Boskiego Słowa używała tych samych określeń, które w innych miejscach były stosowane wyłącznie do Jah-

⁵ *Septuaginta* – jak zauważają badacze – sama w sobie była już alegoryczną interpretacją Biblii hebrajskiej. Szerzej była o tym mowa we wstępie do trzeciego rozdziału tej pracy.

we. Poszczególni autorzy biblijni mówili o Jego preegzystencji, wieczności, niezmienności i wszechmocy. Przypisywali Mu ponadto funkcje stwórcze, soteryczne oraz eschatologiczne.

Warto tu jeszcze wspomnieć o dwóch zasadniczo nowych w porównaniu z teoriami filozoficznymi elementach koncepcji *Logosu*, które pojawiły się dopiero w teologii starotestamentalnej. Otóż *Logos* Boga, oprócz tego, że rządził prawami natury, był również utożsamiany z Bożą Mądrością, która znalazła swój wyraz w prawie spisanim (*Torze*). Tego szczegółowego prawa Bóg nie objawił innym narodom poza Izraelem⁶. Choć idea ta była bardziej rozwijana na gruncie judaizmu palestyńskiego, który personifikował już nie tyle *Logos*, co *Torę*, to jednak korzystał z niej również Filon. W swojej teorii etycznej postulował on bowiem posłuszeństwo nie tylko *Logosowi* (*Mądrości*), lecz także – co było ważne zwłaszcza dla członków narodu wybranego – *Torze*, zawierającej uszczegółowienia praw natury⁷.

Spersonifikowany *Logos* (i to jest kolejna biblijna nowość) – zwłaszcza w księgach napisanych już w okresie hellenistycznym – przyjął również funkcję Pana historii. To On w reinterpretacji Księgi Mądrości wyprowadził Izraela z niewoli egipskiej i jednocześnie utrzymywał przy życiu wszystkie inne narody, aby i one mogły się nawrócić i poznać Prawdziwego Boga. Uniwersalizm hellenistyczny w połączeniu z teologią dawnego Izraela przyczynił się więc – i to jeszcze na gruncie biblijnym – do powstania niezwykle bogatej koncepcji *Logosu*, ogarniającej Boga i świat, naturę i historię, Izraela i narody pogańskie.

Wyliczone tu przesłanki biblijne pozwoliły Filonowi zbudować teorię, w której filozoficzna koncepcja *Logosu* została wzbogacona

⁶ Por. Ps 147,15-20 wraz z odpowiednim komentarzem w III rozdziale tej pracy.

⁷ Ponadto starotestamentalne zestawienie: *Mądrość* – *Logos* – *Tora* oraz żydowski pogląd o odwiecznym istnieniu *Tory*, pozwoliły zapewne Filonowi przyrównać preegzystujący *Logos* do Księgi, „w której są zapisane i wyryte ukształtowania innych bytów”. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *Legum allegoriae*, I. 19.

o wiele nowych elementów. Tak więc wraz z judaizmem hellenistycznym w linii genetycznej ewolucji idei *Logosu* obserwujemy przejście z immanencji do transcendencji, z siły rządzącej prawami natury do Pana historii, z nieosobowej Zasady kosmosu do spersonifikowanego Bytu stwarzającego świat. Należy jednak podkreślić, że wszystkie te elementy pojawiły się w historii rozwoju tej filozoficznej idei właśnie dlatego, że była o nich mowa w tekście natchnionym, z którego czerpał Filon.

Podobne twierdzenie należy jednak wysunąć w odniesieniu do Filonowych zapożyczeń z poszczególnych doktryn filozoficznych. W równej więc mierze pewne filozoficzne inspiracje filozofa z Aleksandrii stały się warunkiem możliwości powstania tej judeo-hellenistycznej koncepcji. Aleksandryczyk nie mógłby zapewne uzasadnić swojej tezy o transcendencji, a zarazem o immanencji Boskiego *Logosu*, o których czytał w Biblii, bez odwołania się do Arystotelesowskiej i stoickiej koncepcji o *logosie wewnętrznym* i *zewnętrznym*. Ten pierwszy oznaczał, według starożytnych filozofów, ludzki rozum wraz z właściwymi mu czynnościami umysłowymi oraz tym, co pomyślane. Ten drugi natomiast rozumieli oni jako ujęte w wypowiedź rezultaty owych procesów myślenia. To logiczne rozróżnienie, posiadające jednak swe ontologiczne konsekwencje, zastosował Filon do Boga. Przyjmując radykalną transcendencję Boskiego Intelaktu (*Logosu*), utrzymywał – podobnie zresztą jak Arystoteles w odniesieniu do *Nousu* – iż nie jest możliwe, aby mógł On działać w sposób immanentny w świecie materialnym. Komunikacja między Bogiem a stworzeniem mogła się więc dokonywać, według Aleksandryczyka, za pomocą *Logosu zewnętrznego* (λόγος προφορικὸς) – zrodzonego z *Logosu wewnętrznego* (λόγος ἐνδιάθετος).

Kluczowe znaczenie dla powstania judeo-hellenistycznej koncepcji *Logosu* odegrała również platońska teoria idei. Także Filon uważał bowiem – choć nie ma o tym mowy w przekazie biblijnym – iż każda z istniejących rzeczy widzialnych jest odwzorowaniem jakiejś idei, należącej do świata inteligibilnego. Platon jednakże pisał w swym

Timajosie o ideach jako o bytach wiecznych i niezrodzonych. Aleksandryczyk natomiast, ponieważ nie chciał przystać na to, aby obok transcendentnego i jedynie wiecznego Boga istniały inne „współwieczne” byty, uznał inteligibilny świat idei za stworzony. Ponadto usytuował go w *Logosie* Boga, o którym twierdził, iż został stworzony jednego dnia, jako prawzór i doskonały model mającego powstać świata. W taki oto sposób Filon wyróżnił dwa przedświatowe etapy egzystencji *Logosu*: 1° *Logos* – jako Boski Intelpekt, podobny do Arystotelesowskiego *Nousu* (wieczny, niezrodzony i radykalnie transcendentny) i 2° *Logos* – jako κόσμος νοητός, a więc jako sumę wszystkich idei pomyślanych przez Boski Intelpekt (transcendentną względem świata, lecz stworzoną).

Powołując się natomiast na stoicką koncepcję λόγος σπερματικός, w filozoficzny sposób uzasadnił on jeden z modusów immanentnej obecności Boga w stworzeniu⁸. Aleksandryjski filozof dokonał jednakże tego objaśnienia w bardzo szczególny sposób. Platońską teorię idei połączył w tym miejscu ze stoicką doktryną o aktywnym i pasywnym pierwiastku, z których zbudowany był cały kosmos. *Logos stworzony* – a więc *Logos* jako κόσμος νοητός – nie stanowił bowiem dla Aleksandryczyka jedynie sumy „biernych” idei mającego powstać świata. Ponieważ jako całość (jako Byt kolektywny) był On obrazem samego Boga, doskonale odzwierciedlał również odwieczną aktywność Absolutu. Składała się więc nań nieskończona ilość mocy (δυνάμεις), które źródłowo były różnymi aspektami Boskiej aktywności. Owe „moce” stały się dla Filona także zamienną nazwą dla idei⁹. Wprowadzając więc „aktywne” rozumienie obrazu¹⁰ Aleksandryczyk mógł twierdzić, że ten

⁸ Innym modusem obecności Boga w świecie były Boskie epifanie, o których mówi Biblia. Według Filona jednak również i tym razem brał w nich udział nie transcendentny Bóg, lecz upersonifikowany *Logos*.

⁹ O tym, że idee (ἰδέας) są inną nazwą mocy (δυνάμεις), pisze sam Filon. Zob. FILON ALEKSANDRYJSKI, *De specialibus legibus*, I. 45-48.

¹⁰ „Aktywna koncepcja obrazu”, którą odnajdujemy u Filona, polega więc na tym, iż nie jest on pojmowany tylko jako „bierne odwzorowanie”, lecz przede wszystkim jako naśladownictwo wszelkiej aktywności prawzoru.

sam *Logos* (jednakże na trzecim etapie swojej egzystencji) jest obecny w naturze i kieruje nią od wewnątrz, niczym stoickie λόγοι σπερματικοί. *Logos zewnętrzny* stanowił więc dla Filona sumę owych dynamicznych idei (mocy) rozsianych w świecie, które odpowiadały za wszelkie naturalne inklinacje właściwe poszczególnym bytom. W ten oto sposób aleksandryjski filozof mógł obronić pogląd o radykalnej transcendencji Absolutu, będącego ponad wszelką substancją, a zarazem uzasadnić możliwość Jego kierowniczej funkcji w stworzeniu¹¹.

Również koncepcja powrotu człowieka do Boga, którą odnajdujemy w dziele Filona, nie jest zwyczajnym zapożyczeniem soteriologii biblijnej. Także tę prawdę Aleksandryjczyk próbował uzasadnić w sposób filozoficzny. Otóż według Filona w człowieku, a dokładniej w jego duszy, jest obecny *Logos* (λόγος σπερματικός, o którym była mowa wyżej). Obecność ta jest jednak inna od tej, z jaką mamy do czynienia w przypadku wszystkich pozostałych bytów. Człowiek bowiem tym różni się od innych stworzeń, że obecne w nim Prawo (*Logos*) jest także prawem moralnym. *Logos* więc niejako od wewnątrz wskazuje mu zasady postępowania, niekiedy zaś działa jak jego sumienie. Ponadto człowiek posiada również intelekt (*logos*), który ma zdolność poznawania, a więc przyjmowania coraz to nowych idei. Proces ten jak gdyby „samoczynnie” upodabnia umysł ludzki do Umysłu Boga. Pewien zaś wysiłek intelektualny, a więc filozoficzna refleksja lub też kontemplacja coraz to wznioślejszych idei, może nawet prowadzić do ekstazy

¹¹ Choć aleksandryjski filozof nie przedstawił swej koncepcji w jakimś spójnym i systematycznym wykładzie (powyższe podsumowanie jest bowiem zebraniem wniosków wynikających z interpretacji różnych jego tekstów), to wyliczone tu tezy w wyraźny sposób ukazują nam przyczynę, dla której wielu uczonych uważa go za prekursora neoplatonizmu. Poszczególne etapy egzystencji *Logosu*, które zostały wprowadzone przez Filona ze względu na radykalną transcendencję jedyne Boga, staną się w myśli Plotyna kolejnymi hipostazami Jedni, będącej ponad wszelkim bytem. Pierwsza hipostaza, choć określona przez Plotyna terminem νοῦς, będzie stanowiła umysłowy świat idei (κόσμος νοητός). Druga hipostaza – dusza – będzie jak gdyby słowem (λόγος) tego umysłu. Idee umysłowe, odwzorowane w niej w postaci λόγοι, będą następnie pośredniczyły w tworzeniu jednostkowych i materialnych rzeczy.

i zjednoczenia z Bogiem (*Logosem*). Powrót człowieka do Boga może się więc dokonać według Aleksandryczyka na dwóch drogach: intelektualnej i moralnej. Pośrednikiem tego zjednoczenia jest zawsze *Logos*. To On poprzez Prawo wskazuje człowiekowi wzór właściwego postępowania i drogę cnoty. Ludzki umysł natomiast prowadzi w zdobywaniu wiedzy o rzeczach zmysłowych i umysłowych, upodabniając go coraz bardziej do swego wzoru. Filozofia, która uczy, jak poprzez byt widzialny docierać do bytu inteligibilnego, stała się dla Filona drogą do nieśmiertelności.

W Filonowym dziele mamy więc do czynienia z bardzo ciekawą „fuzją” biblijnej nauki o Bogu, człowieku i świecie z wieloma filozoficznymi teoriami, odnoszącymi się do tych samych zagadnień. Koncepcja *Logosu*, którą zbudował aleksandryjski filozof, jak to wyżej zostało pokazane, stanowi z jednej strony kontynuację wcześniejszych rozwiązań teoretycznych, a zarazem rozpoczyna pewien nowy dział w historii omawianej idei. Wyznacza bowiem nowe obszary poszukiwań, które będą penetrowane zarówno przez myślicieli pogańskich (Plotyn) jak i chrześcijańskich (ojcowie Kościoła).

Powyższa analiza filozoficznych i biblijnych źródeł doktryny Filona pozwala nam zrozumieć, dlaczego od wieków uznawano ją za pomost łączący grecką filozofię z myślą chrześcijańską. To właśnie dzięki niej pewne idee filozoficzne, tak ściśle związane z Objawieniem biblijnym, stały się bliskie również chrześcijanom, którzy w celu uzasadnienia i obrony swojej wiary poszukiwali argumentów skrypturystycznych i racjonalnych. Odwołując się do tak długiej filozoficzno-religijnej tradycji związanej z ideą *Logosu*, mogli wykazać, iż ich religia nie jest wcale nowa, lecz że jej korzenie sięgają najstarszych zapowiedzi starotestamentalnych oraz że to właśnie ona odpowiada na najbardziej fundamentalne pytania filozofów greckich. A odpowiedź ta brzmi następująco: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος¹². W chrześcijańskim *Logosie* zostały

¹² Odpowiedzią tą jest oczywiście pierwsze zdanie z Ewangelii św. Jana (J 1,1).

bowiem zawarte wszystkie te elementy, które przypisywała Mu filozofia grecka, teologia starotestamentalna i które w końcu zjednoczył w swej koncepcji Filon z Aleksandrii.

I choć trudno w sposób niewątpliwy wykazać wpływy koncepcji Filona na myśl wyrażoną w *Prologu* św. Jana, to podobieństwa występujące w tych dwóch przedstawieniach *Logosu* są bardzo wyraźne. Można je wyliczyć w następujących tezach: 1° *Logos* jest Pierworodnym Synem jedyne Boga¹³; 2° sam *Logos* posiada Boską naturę; 3° jako Byt Boski istniał jeszcze przed założeniem świata; 4° jako Pośrednik uczestniczył w akcie stworzenia; 5° od momentu stworzenia działa w świecie i na różne sposoby objawia się człowiekowi; 6° pośredniczy w procesie poznania prawdy o świecie i o Bogu; 7° jest także Pośrednikiem powrotu człowieka do Boga¹⁴.

Powyższe tezy w równej mierze odnoszą się również do teologii św. Justyna. W tym jednak przypadku można wskazać nie tylko na kilka wspólnych idei łączących tych dwóch myślicieli, lecz także na liczne podobieństwa obecne w warstwie terminologicznej, jak i argumentacyjnej ich pism: 1° obaj posługują się hellenistycznym pojęciem transcendencji Absolutu, które implikuje konieczność istnienia jakiegoś Pośrednika między Bogiem i światem; 2° w argumentacji przemawiającej za istnieniem takiego Pośrednika powołują się na te same cytaty

Jest jednak rzeczą zrozumiałą, że myśl ta musiała być rozwijana i wyjaśniana na różne sposoby, co przez wiele wieków będą robiły kolejne sobory powszechne, jak i poszczególni ojcowie Kościoła.

¹³ U Filona wyrażenie *πρωτόγονος υἱός* („Syn Pierworodny”) niekoniecznie musiało oznaczać osobę. *Logos* z jego koncepcji mógł być pewnego rodzaju personifikacja, podczas gdy u św. Jana był On z pewnością Osobą – Jezusem Chrystusem.

¹⁴ Dla Filona powrót ten oznaczał drogę, na której człowiek poprzez poznawanie, zdobywanie cnót i kontemplację wznosił się do Boga. *Logos* pośredniczył w tej drodze jako pewien „Przewodnik” wewnętrzny duszy. W sposób zewnętrzny *Logos* wybawiał również ludzi w opisanych na kartach Starego Testamentu interwencjach Boga. Dla św. Jana powrót ten oznaczał zbawienie, które jest w Słowie – Jezusie Chrystusie. W Nim bowiem jest „pełnia łaski” (J 1,14) i przez Niego ludzie stają się „dziećmi Bożymi” (J 1,12).

ze Starego Testamentu (opisy Boskich epifanii; dialogi Boga z inną, „pozaświatową” osobą; teksty sapiencjalne o preegzystującej Mądrości); 3° fragmenty te analizują w podobny sposób, czyli metodą alegoryczną, a nawet skupiają się na tych samych niuansach językowych; 4° odwołują się do tych samych koncepcji filozoficznych (Heraklit, Platon, stoicy)¹⁵; 5° przyjmując wieloimienność *Logosu* przypisują Mu te same tytuły zaczerpnięte z *Septuaginty*¹⁶.

Wyliczone wyżej filozoficzne i biblijne źródła doktryny Filona z Aleksandrii w równiej mierze stanowią więc również źródła, z których czerpał św. Justyn. Nie ma więc potrzeby powtórnego przytaczania ich w tym miejscu. Należy jednak zaznaczyć, iż na teologię *Logosu* chrześcijańskiego apologety z II wieku nie można patrzeć jako na kalkę koncepcji Filona. Znajdujemy w niej bowiem równie wiele podobieństw do tradycji judaizmu palestyńskiego¹⁷, a także do synkretycznego medioplatonizmu¹⁸ jego epoki. Ponadto Justyn był przede wszystkim teologiem chrześcijańskim. Punktem wyjścia jego spekulacji była więc wiara w Jezusa Chrystusa – Pana i Zbawiciela rodzaju ludzkiego. To tę właśnie wiarę starał się on zrozumieć i uzasadnić na drodze rozumu. Tekstem bazowym jego poszukiwań intelektualnych był więc

¹⁵ Zależność od tych koncepcji można wykazać na wielu poziomach: od zapożyczeń pewnych idei czy interpretacji (np. reinterpretacje biblijnego opisu stworzenia świata w oparciu o platoński dialog *Timajos*), po warstwę leksykalną (np. używanie stoickiego pojęcia λόγος σπερματικός).

¹⁶ Spośród nich można wyliczyć następujące: Początek (ἀρχή), Moc (δύναμις), Mądrość (σοφία), Skała (πέτρα), Dzień (ἡμέρα), Wschód (ἀνατολή); Anioł (ἄγγελος); Człowiek (ἄνθρωπος), Jakub (Ἰακώβ), Izrael (Ἰσραήλ), Bóg (θεός), Syn Pierworodny (πρωτόγονος υἱός), Pan (κύριος), Kapłan (ἱερέυς) i Król (βασιλεύς).

¹⁷ Egzegeza Justyna wykazuje wiele podobieństw nie tylko do egzegezy aleksandryjskiej, lecz także do *midraszu* – a więc sposobu komentowania *Tory* właściwego dla judaizmu palestyńskiego. Zostało to wykazane na kilku przykładach w poprzednim rozdziale.

¹⁸ Badacze myśli Justyna zauważyli na przykład, iż nie tylko teoretyczne konstrukcje apologety przypominają medioplatoński sposób myślenia, lecz nawet cytowane przez niego fragmenty Platona pochodzą z pism medioplatonika Albinusa.

Nowy Testament¹⁹. W oparciu o ten przekaz oraz – jak to mogliśmy zobaczyć – o znane mu tradycje filozoficzne i teologiczne zbudował on chrześcijańską koncepcję *Logosu*. I w tym właśnie tkwi oryginalność jego myśli.

W starotestamentalnych teofaniach nie mamy więc według niego do czynienia jedynie z personifikacją tajemniczego *Logosu* – o którym pisał Filon – lecz z prawdziwym objawieniem osoby Jednorodzonego Syna Bożego, który w pewnym momencie historii zbawienia przyjął ciało. On to będąc odwiecznym Słowem Boga, od początku świata „oznajmiał ludziom wszystko, co im chciał oznajmić Stwórca wszechrzeczy”²⁰. Zgodnie z etymologią słowa ἄγγελος Justyn nie waha się również nazywać Jezusa Chrystusa „Aniołem”, gdyż każdy anioł (posłaniec) „jest na to, by ludziom zwiastować wolę Ojca i Stworzyciela wszechświata”²¹, a to właśnie zadanie, jak poucza Nowy Testament, było istotnym celem posłania Syna Bożego na świat. W tekstach Justyna odnajdujemy więc jeden z najstarszych chrześcijańskich obrazów Trójcy Świętej, nawiązujący do opowieści o gościach Abrahama – Trójęc Anielską.

Mając w pamięci zdanie św. Pawła stwierdzające, iż Chrystus jest „mocą Bożą i mądrością Bożą” (1 Kor 1,24), Justyn odwołuje się również do tekstów sapincjalnych opiewających preegzystencję Bożej Mądrości. To właśnie tam znajduje argumenty przemawiające za odwiecznym rodzeniem Syna przez Ojca. I choć problem ten powróci jeszcze w późniejszych sporach chrystologicznych (zwłaszcza w kontrowersji między Ariuszem i Atanazym), to okazuje się, że już w pierwszej połowie II wieku, właśnie w tekstach apologety, daje się zaob-

¹⁹ A dokładniej niektóre z jego ksiąg. Znane nam pisma Justyna w wyraźny sposób świadczą bowiem o niezależności jego koncepcji od czwartej Ewangelii. Nawet jeśli Justyn znał Ewangelię św. Jana, z jakichś powodów nigdy jej nie cytował. Wyjaśniając ten fakt, jedna z hipotez wskazuje na wątpliwości związane z jej apostołskim autorytetem, które pojawiły się wówczas w wielu gminach chrześcijańskich.

²⁰ Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 56, 4.

²¹ Św. JUSTYN, *Dialog*, 60, 3.

serwować pierwsze rozwiązania teoretyczne tej kwestii. Justynowi bowiem udało się dostrzec różnicę między czasownikami „rodzić” i „stwarzać”. Odwieczny *Logos* Boga (podobnie jak biblijna Mądrość) jest więc według niego zrodzony z „substancji Ojca”, nie zaś – jak inne byty – stworzony *ex nihilo*. Ponadto rodzenie to nie dokonuje się przez odłączenie (czy odcięcie części od całości), lecz jest czymś w rodzaju „wypływu”, na wzór rzeki nieustannie wypływającej ze swego źródła lub „emanacji”, na podobieństwo promieni słonecznych emanujących tak długo, jak długo istnieje źródło ich światła²².

Pragnąc przekonać adresatów swojej *Apologii* o prawdziwości religii chrześcijańskiej, Justyn odwołuje się również do wielu teorii filozoficznych, w konsekwencji czego dochodzi do ważnych wniosków z zakresu teologii religii, a nawet późniejszej teologii dogmatycznej. Dokonuje więc bardzo odważnego zabiegu utożsamienia stoickiego *Logosu* (λόγος σπερματικός) – principium dochodzenia do prawdy dla Greków, z *Logosem* chrześcijan – Jezusem Chrystusem. Apologeta stwierdza jednoznacznie, że przed Wcieleniem wszyscy filozofowie i prawodawcy mogli dochodzić do tego, co dobre i prawdziwe, dzięki Słowu, które na mocy stwórczego aktu Boga rozsiane było w świecie. To samo Słowo w pewnym punkcie historii przybrało ciało i stało się Jezusem Chrystusem. W ten oto sposób jego koncepcja *Logosu* zjednoczyła w sobie elementy tradycji pogańskiej i judaistycznej. Dzięki niej właśnie apologeta mógł uznać Heraklita, Sokratesa, Abrahama oraz wielu innych Żydów i pogan za chrześcijan, choć żyli wiele wieków przed Chrystusem. Zawiera się więc w niej afirmacja różnych tradycji religijnych i kultur, w których *Logos* był obecny od zawsze.

Jako pionier teologii chrześcijańskiej Justyn poszedł jednak jeszcze dalej. Nie tylko przypisał osobie Jezusa Chrystusa filozoficzno-religijny termin *Logos*, lecz także w oparciu o idee związane z tym

²² Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 69, 6; 128, 3-4.

²³ Por. Św. JUSTYN, *Dialog*, 61, 2; 128, 4.

terminem wyprowadzał bardzo istotne dla późniejszej teologii dogmatycznej konsekwencje. Posługując się obecnym w starożytnej logice rozróżnieniem na *logos wewnętrzny* i *zewnętrzny*, w pewnym sensie postulował „współlistotność” Ojca i Syna. Nie posłużył się przy tym wprowadzić terminem ὁμοούσιος, lecz poprzez pewne obrazy ukazywał tę właśnie prawdę, która w sposób dogmatyczny została sformułowana dopiero w Nicei (325 r.). Zauważył więc, iż wypowiedzenie słowa wcale nie umniejsza tego wewnętrznego słowa, które pierwiej znajdowało się w umyśle, jako concept. Mało tego, owo wypowiedziane nie zostaje według Justyna „odcięte” ani odłączone od tego umysłowego. *Logos zewnętrzny* może więc oddziaływać na świat dzięki *Logosowi wewnętrznemu*, z którym pozostaje w ścisłym powiązaniu²³.

Jest więc prawdopodobne, że to również jego teologię mógł mieć na myśli Euzebiusz z Cezarei, kiedy to w liście napisanym tuż po Soborze wyjaśniał swojemu Kościołowi, dlaczego opowiedział się za terminem ὁμοούσιος:

„Zwrot *współlistotny* (ὁμοούσιος) *Ojcu* wskazuje, że Syn Boży nie przejawia żadnego podobieństwa do zrodzonych stworzeń, podobny jest natomiast we wszystkim tylko do Ojca, który Go zrodził, i nie jest z innej hipostazy (ὑπόστασις) czy istoty (οὐσία), lecz z Ojca. I ja sam również odniosłem wrażenie, że słusznie postąpię wyrażając swą zgodę na tego rodzaju interpretację, zwłaszcza, że **dowiedzieliśmy się, iż określeniem *współlistotny* posługiwali się już w dawnych czasach niektórzy uczeni, wybitni biskupi i pisarze, kiedy wykładali naukę o Ojcu i Synu Słowie Bożym**”²⁴.

Jednym z pisarzy, o których wspomina Euzebiusz, mógł być właśnie Justyn, który na długo przed sformulowaniem *Credo Nicejskiego* twierdził, iż Syn został zrodzony nie z jakiejś „innej hipostazy czy istoty”, lecz z istoty (οὐσία) samego Ojca, od której nigdy nie został odłączony.

²⁴ Zob. *List Euzebiusza z Cezarei do swego Kościoła*, 12, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, tom 1: (325-787), opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 59.

Problematyka *Logosu* pozostanie żywa jeszcze przez wiele wieków kształtowania się doktryny chrześcijańskiej. U początków tego procesu leży jednak koncepcja św. Justyna, który w oparciu o teksty biblijne oraz o znane mu rozwiązania filozofów greckich jako pierwszy (i być może niezależnie od teologii św. Jana) utożsamiał *Logos* z Osobą Jezusa Chrystusa. On też, wykorzystując filozoficzną terminologię w opisie prawd objawionych, zbudował podstawy pierwszych sformułowań dogmatycznych. Dzieło jego życia stoi u początków kształtowania się teologii chrześcijańskiej, ale także chrześcijańskiej filozofii. Dla wielu wyznawców Chrystusa stało się ono wzorem umiejętnego korzystania z dorobku filozofii greckiej, dlatego też śladami Justyna poszli niebawem tak wielcy myśliciele jak Klemens Aleksandryjski czy jego uczeń Orygenes.

SUMMARY

The concept of the *Logos* is one of the oldest philosophical concepts. It sprang forth from the questions about ἀρχή, which were formulated by the first natural philosophers¹ in the VIIIth century BC. The term λόγος was first used in its philosophical meaning by Heraclitus of Ephesus. It was also he who outlined the first characteristic of the *Logos* as the Universal Principle, to which the subsequent generations of philosophers referred. Some of the philosophical doctrines following the Heraclitus's one contained many elements taken from this conception. The philosophy of the Stoical School was such a doctrine. A thesis can be proposed, then, that it was the Stoics who were the direct (despite the considerable time span) continuators of Heraclitus's thought. Both conceptions contained the following common theses: 1° the *Logos*, for them, made up the immanent universal principle, responsible for its order and harmony; 2° It had the qualities of a rational, and even divine nature; 3° It was eternal and lasted despite the world burning down repeatedly; 4° It was connected with the rising of all things, as well as being responsible for the world „being born” as a whole; 5° It was present in each being while in man It manifested itself in their ultimate authority – reason; 6° living according to (or

¹ The term λόγος itself is, however, even older, as it can be found in the poems of the oldest known by name European writer, Homer (IX/VIII c. BC), as well as in Hesiod's works (VIII/VII c. BC). This has been discussed at length in the first chapter of this work: *The term λόγος. The Etymology and its original application.*

against) the *Logos* had ethical, and also epistemic consequences. Moreover, in both doctrines the term λόγος appeared in logical and social issues. The comparison above makes it possible to assume that the Stoics became creative continuators of Heraclitus's thought.

Another line of development of the conception discussed here was connected with the appearance of the notion of the transcendence of the *Logos*. The beginnings of this idea can be seen in the similar conception – *nous* of Anaxagoras, and its expansion can be observed in the thoughts of Plato and Aristotle. In the philosophy of the latter *Nous* meant the transcendental and spiritual cause of everything, identical with the ultimate Good and Beauty². The transcendental *Logos* appeared, however, only in the Jewish philosophy of the beginnings of the common era, of which Philo of Alexandria was a distinguished representative. In Philo's thought, compared to Heraclitus's and the Stoics' conceptions, a number of radically new elements can be observed. They were basically connected to the transcendence of the *Logos* and the threads deriving from the Bible. Seemingly, there is no correspondence between the earlier conceptions and Philo's concept of the *Logos*, and the philosopher created a completely new conception – different from already existing. Philo was, however, deeply rooted in the Greek philosophy and in the *Logos* of his conception many elements can be observed which were taken, or, at least, common with the philosophy of Heraclitus and the Stoics. From among them the following can be listed: 1° the *Logos* has a rational and divine nature; 2° It participates in creating all beings³; 3° leaving out the transcen-

² Although, contrary to Anaxagoras, Aristotle spoke about the genuinely transcendental and spiritual cause, when he touches the problem of rationality present in nature (φύσις), he does not use the term νοῦς, but λόγος. These threads are, however, found only in his early writings.

³ The word 'creation' refers here rather to creating beings of the existing and eternal substratum (primaeval matter). Philo's concept of creating the world is surely much more mature than the ideas of the Stoics and Heraclitus, as it is based on the biblical description to a great extent. However, the thesis about creating the world out

dence of Philo's *Logos*, It is also an immanent being acting in the world; 4° It is responsible for the order and the harmony in the world; 5° the reason (*logos*) of man is their ultimate authority and this is what makes them similar to God the most; 6° living in compliance with the *Logos* is the way to gain virtues and know the Truth; 7° in all three doctrines fragments can be found, in which the *Logos* is depicted as a personification. It should be stressed that Philo is, above all, a biblical thinker. The concept of the *Logos* which he framed was a synthesis of philosophical theories with the teaching stemming from the texts of the Holy Scriptures. So mature and, in many points, so compliant with the Christian teaching a theory couldn't probably have appeared, if it had not been for the numerous mentions of the *Logos* of God in the Old Testament. Whereas, as I have proved in chapter III of this work, in particular biblical books a clear development of the theology of the Word of God can be observed. It is connected with the process of hypostatization of the Divine activities and attributes, described by me in great detail. The Word of God (λόγος τοῦ θεοῦ), which in the earliest prophecies had a form of only a statement or a command, in time, acquired the attributes of a separate being, which had an independent form of existence (the so called *hypostasis*). This phenomenon could be seen even more clearly in the Greek translation of the Bible (*Septuaginta*), which was used by Philo and the majority of the Fathers of the early Church. In the sapient books, which were written basically in the Hellenic period, the *Logos* was already depicted as the heavenly messenger, who carries out the will of God among people.

The important role in the shaping of the Judeo-Hellenic conception was played by the texts of the Old Testament concerning the God's messengers (ἄγγελοι), and especially a unique category of „the Angel of the Lord” (ἄγγελος κυρίου). It is perhaps because of this that the Alexandrian could place the personified *Logos* either on the side of

of nothing (*creatio ex nihilo*) appeared later. Nevertheless, in all three conceptions the *Logos* participates in the world being born in some way.

the transcendence or on the side of the immanence. As in some parts of the inspired text the Angel of the Lord appeared as the transcendental God Himself, showing himself before people in a visible form, and in other – as His messenger. While in the Book of Wisdom – which was written already in the Hellenic period – this category was identified with the *Logos*, which brought Israel out of the land of Egypt, out of the place of slavery.

It should be stressed here that the *Logos* of the old Testament assumed very often the divine qualities even if the individual texts did not clearly attribute to It the feature of hypostasis. *Septuaginta*, for instance, with reference to the Word of God, used the same expressions which were used in other places to refer to Jehovah exclusively. The individual biblical authors spoke about Its pre-existence, eternity, invariability and omnipotence. Moreover, they ascribed to It creative, soteric and eschatological functions.

It is worth mentioning here the two elements of the concept of the *Logos*, fundamentally new in comparison with the philosophical theories, which appeared only in the theology of the Old Testament. Namely, the *Logos* of God, apart from the fact that It governed the laws of nature, was also identified with the Wisdom of God, which was shown in the written Law (*Torah*). That detailed Law was not revealed to other nations apart from Israel⁴. Although that concept was developed more within Palestinian Judaism which personified *Torah* to a greater extent than *Logos*, Philo used that as well. In his theory of ethics he postulated, namely, obedience to not only *Logos* (*Wisdom*), but also – which was relevant particularly for the members of the Chosen Nation – to *Torah*, containing the details of the natural law⁵.

⁴ Cf. Ps 147,15-20 plus the corresponding comment in chapter III of this work.

⁵ Moreover, the Old Testament three-piece expression: *Wisdom – Logos – Torah* and the Jewish idea of the eternal existence of *Torah* made it possible for Philo to compare the pre-existing *Logos* to a Book, „in which the shapes of other beings are written and engraved”. See PHILO OF ALEXANDRIA, *Legum allegoriae*, I. 19.

The personified *Logos* (and that is another biblical novelty) – particularly in the books written already in the Hellenic period – assumed the role of the Lord of the History as well. It is the *Logos* that, in the reinterpretation of the Book of Wisdom, led Israel out of the land of Egypt, out of the place of slavery and, at the same time, kept all the other nations alive so that they, too, could be converted and recognize the One True God. The Hellenic universality in connection with the theology of the former Israel contributed then – and on the biblical level – to the rise of an extraordinarily rich conception of the *Logos* comprising God and the world, nature and history, Israel and pagan nations.

The biblical premises mentioned here let Philo formulate a theory in which the philosophical concept of the *Logos* was improved with many new elements. And so, with the Hellenic Judaism in the genetic line of evolution of the concept of the *Logos* we observe the transition from immanence to transcendence, from the force governing the laws of nature to the Lord of the History, from the impersonal Universal Principle to the personified Being creating the world. It should be emphasised that all those elements appeared in the process of the development of this philosophical thought just because they were mentioned in the inspired text which Philo used.

In this context a thesis can be proposed that Philo's doctrine became a keystone connecting the Greek philosophy with the Christian thought. It is thanks to that, that some philosophical ideas, so closely connected with the biblical Revelation, became close to Christians, who sought scriptural and rational arguments in order to justify and defend their faith. Referring to such a long philosophical-religious tradition connected with the concept of the *Logos* they could prove that their religion was not new at all, but that its roots went back to the oldest Old Testament Prophecies and it was their religion that answered the most fundamental questions of the Greek philosophers. And the answer is: 'Εν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος⁶. In the Christian *Logos* were, namely,

⁶ The answer is, of course, the first sentence from St. John's Gospel (J 1,1). It is

included all those elements, which the Greek philosophy and the Old Testament theology attributed to It and which Philo of Alexandria finally united in his conception.

And, although it is difficult to prove unquestionably the influence of Philo's conception on the thought expressed in the *Prologue* of St. John, the similarities that can be found in both depictions of the *Logos* are very clear indeed. They can be expressed in the following theses: 1° the *Logos* is the First-born Son of the Only God⁷; 2° the *Logos* itself has a divine nature; 3° as a Divine Being It existed even before creating the world; 4° as an Intermediary It participated in the act of creation; 5° from the moment of creation It has been acting in the world and in many ways reveals itself to man; 6° It mediates in the process of learning the truth about the world and God; 7° It is also an Intermediary of man's return to God⁸.

The above theses refer equally to the theology of St. Justin. In this case, however, a couple of common ideas can be indicated connecting these two thinkers, as well as numerous similarities present on the level of terminology and arguments in their works: 1° they both use the Hellenic notion of the transcendence of the Absolute, which implies the necessity of existence of some Intermediary between God and the world; 2° arguing in favour of the existence of such an Intermediary they refer to the same quotations from the Old Testament (the

understandable, though, that the thought must have been expanded and explained in many ways, which was done by the subsequent ecumenical Councils as well as individual Fathers of the Church.

⁷ In Philo, the expression πρωτόγονος υιός („First-born Son”) did not necessarily mean a person. The *Logos* of his concept could be a personification, while in St. John It surely was a Person – Jesus Christ.

⁸ For Philo, the return meant the way on which man through learning, gaining virtues and contemplation ascended to God. The *Logos* was an intermediary on that way as a sort of a soul internal „Guide”. Externally, the *Logos* saved people in the interventions of God depicted on the pages of the Old Testament. For St. John the return meant the salvation that was in the Word – Jesus Christ. As He „is full of grace” (J 1,14) and through Him people become „children of God” (J 1,12).

descriptions of Divine epiphanies; dialogues between God and another „out-of-the-world” person; sapient texts about the pre-existing Wisdom); 3° they analyse those fragments in a similar way, i.e., by methods of allegories and they even focus on the same linguistic nuances; 4° they refer to the same philosophical conceptions (Heraclitus, Plato, the Stoics)⁹; 5° assuming the multi-name status of the *Logos* they ascribe to It the same titles taken from *Septuaginta*.

We should not, however, perceive Justin’s theology of the *Logos* as a mere copy of Philo’s concept, as we can find there equally as many similarities to the tradition of Palestinian Judaism¹⁰, as well as to the syncretic Medioplatonism of his epoch¹¹. Moreover, Justin was basically a Christian theologian. The starting point for his speculations, then, was his belief in Jesus Christ – The Lord and the Saviour of the human kind. It is this thesis that he tried to understand and justify by reasoning. The base text for his intellectual research is the New Testament¹², then. On the basis of this message and – as we could see – philosophical and theological traditions known to him, he formulated a Christian concept of the *Logos*. And it is this the uniqueness of his thought consists in.

⁹ The relationships between these conceptions can be shown on many levels: from borrowing some ideas or interpretations (e.g., reinterpretations of the biblical description of the creation of the world based on Plato’s dialogue *Timaios*), to the lexical level (e.g. using the stoical notion λόγος σπερματικός).

¹⁰ Justin’s Exegesis shows lots of similarities not only to the Alexandrian exegesis, but also to *midrash* – the way of commenting *Torah* characteristic of the Palestinian Judaism. It was shown in several examples in the previous chapter.

¹¹ Those exploring Justin’s thought noticed, for instance, that not only does the theoretical construction of the Apologist resemble the medioplatonic way of thinking, but also even the fragments of Plato quoted by him come from the writings of medioplatonic Albinus.

¹² To be more precise some of its books. As Justin’s writings known to us show clearly the independence of his conception from the Fourth Gospel. Even if Justin knew St. John’s Gospel, for some reasons he never quoted it. To explain the fact, one hypothesis indicates the doubts concerning its apostolic authority, which appeared at that time in many Christian communities.

According to him, in the Old Testament teophanies we do not deal, then, solely with the personification of the mysterious *Logos* – which Philo wrote about – but with the true revelation of the Only-begotten Son of God in person, who at some moment of the history of salvation took on flesh. It was He, being the eternal Word of God, who from the beginning of the world „announced people all that the Creator of all things wanted to announce them”¹³. According to the etymology of the word ἄγγελος Justin does not hesitate, either, to call Jesus Christ an „Angel” as each angel (messenger) is „to publish to men the commands of the Father and Maker of all things”¹⁴, and it is this task, as the New Testament teaches, that was the essential aim of sending the Son of God to the world. Thus, in Justin’s texts we can find one of the oldest Christian pictures of the Holy Trinity, referring to the story of Abraham’s visitors – the Trinity of Angels.

Bearing in mind the sentence by St. Paul stating that Christ is „the power of God and the wisdom of God” (1 Cor 1, 24), Justin refers also to the sapient texts exalting the pre-existence of God’s Wisdom. It is there where he finds arguments in favour of the eternal giving birth to the Son by the Father. And although this issue will come back in the later christological disputes (particularly in the controversy between Arius and Athanasius), it turns out that already in the first half of the II nd century, in the very texts of the Apologist, first theoretical answers to the question can be observed. Justin managed, namely, to perceive the difference between the verbs „give birth” and „create”. The eternal *Logos* of God (like the biblical Wisdom) is, according to him, born of the very Substance of the Father, and not – like other beings – created *ex nihilo*. Moreover, being born does not happen through the separation (or cutting a part off the whole), but it is a kind of an „outflow”, similar to a river constantly flowing out of its source or an „emana-

¹³ Cf. JUSTIN, *Dialogus cum Iudeo Triphone*, 56, 4.

¹⁴ JUSTIN, *Dialogus cum Iudeo Triphone*, 60, 3.

tion”, similar to sunbeams emanating as long as the source of the light exists¹⁵.

Wishing to convince the audience of his „*Apology*” of the truthfulness of the Christian religion, Justin refers also to many a philosophical theory, in consequence coming to important conclusions within the scope of the theology of religion and even the later dogmatic theology. He, namely, very bravely identifies the stoical *Logos* (λόγος σπερματικός) – the principle of seeking the truth for the Greeks, with the *Logos* of Christians – Jesus Christ. The Apologist states unambiguously, that, before the Incarnation, all philosophers and legislators could reach what is good and true thanks to the Word, which, by the power of the God’s creative act, was spread in the world. The same Word at some moment of the history took on flesh in the man Jesus Christ. In this way, his concept of the *Logos* united in itself the elements of the pagan and Judaic traditions. Because of that the Apologist could regard Heraclitus, Socrates, Abraham and many other Jews and pagans as Christians, though they lived many centuries before Christ. It contains, then, the affirmation of various religious traditions and cultures, where the *Logos* had always been around.

As a „pioneer” of the Christian theology Justin, however, went even further. Not only did he attribute the person of Jesus Christ the philosophical-religious term *Logos*, but also on the basis of ideas connected with this term he drew conclusions which were crucial for the later dogmatic theology. Using the distinction from the ancient logic between the *internal and external Logos*, he postulated, in a sense, the „co-identity” of the Father and the Son. He did not use the term οὐμοούσιος, but, by depicting some pictures, showed the truth, which was defined as a dogma not earlier than in Nicea (y.325). He said that uttering a word does not diminish the innate word, that was first in mind as a concept. And that is not all – that uttered word is not, ac-

¹⁵ Cf. JUSTIN, *Dialogus cum Judeo Triphone*, 69, 6; 128, 3-4.

according to Justin, „cut off” or separated from that in mind. The *external Logos* can affect the world, then, thanks to the *internal Logos*, with which it is strictly connected¹⁶.

It is possible then, that the Fathers gathered at the Council of Nicea (y. 325), working on formulating the common *Profession of Faith*, could have been considering St. Justin’s theology of the *Logos*, who long before the Council stated that the Son was born not of „some other hypostasis or being” but of the essence (οὐσία) of the Father Himself from whom He had never been separated.

The issue of the *Logos* would have remained substantive through many ages when the Christian doctrine was being formed. At the origins of this process there is, however, the conception of St. Justin, who, on the basis of biblical texts and the solutions of Greek philosophers known to him, first identified the *Logos* with the Person of Jesus Christ (and, possibly, independently of the theology of St. John). It was also he who formed the basis for the first dogmatic statements, using philosophical terminology in the description of the revealed truths. His life’s work marks the beginning of the formation of the Christian theology but also the Christian philosophy. For many of those who believe in Christ it became a good example of skillfully using the legacy of the Greek philosophy, that is why great thinkers like Clement of Alexandria or his disciple Origen followed in Justin’s footsteps.

¹⁶ Cf. JUSTIN, *Dialogus cum Iudeo Triphone*, 61, 2; 128, 4.

BIBLIOGRAFIA

1. Źródła. Wydania tekstów oryginalnych

- AËTIOS, *Placita philosophorum*, w: H. DIELS, *Doxographi Greci*, Berlin 1958, s. 267-444.
- ALEKSANDER APHRODISIENSIS, *De mixtione*, w: *Commentaria in Aristotelem Graeca, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae*, opr. G. REIMER, vol. I-III, Berolini 1882-1909.
- ANAXAGORAS PHILOSOPHUS, *Fragmenta*, w: H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, vol. I-III, Berlin 1951-1952.
- ARISTOTELES, *Analytica Posteriora, Ethica Nicomachea, Metaphysica, Rhetorica*, w: *Aristoteleis Opera edidit Academia Regia Borussica*, vol. I-II: *Aristoteles Graece*, opr. G. REIMER, I. BEKKER, Berolini 1831-1870.
- ARISTOTELES, *Protrepticus*, w: *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, opr. I. DÜRING, Göteborg 1961.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. ELLIGER, W. RUDOLPH, Stuttgart 1984.
- Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, ed. H. DIELS, W. KRANZ, vol. I-III, Berlin 1951-1952.
- DIOGENES LAËRTIOS, *Vitae Philosophorum*, w: H. S. LONG, *Diogenis Laërtii Vitae Philosophorum*, vol. I-II, Oxford 1964.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, tom 1: (325-787), opr. A. BARON, H. PIETRAS, Kraków 2001.
- EPICETUS, *Dissertationes*, w: *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, editio maior*, opr. H. SCHENKEL, Stuttgart 1965.
- EUSEBIUS DE CAESAREA, *Historia ecclesiastica*, w: G. BARDY, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, vol. 3, Sources chrétiennes 55, Paris 1967.
- HERACLITUS, *Fragmenta*, w: H. DIELS, W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*, vol. I-III, Berlin 1951-1952.

- HESIODUS, *Opera et dies, Theogonia*, w: P. MAZON, *Hésiode. Théogonie, Le travaux et les jours, Le bouclier. Texte établi et traduit*, Paris 1928.
- HIERONYMUS, *De viris illustribus*, w: BERNOULLI C. A., *Hieronymus et Gennadius de viris illustribus*, Freiburg 1895.
- HOMERUS, *Ilias*, w: D. B. MONRO, T. W. ALLEN, *Homeri Opera, Ilias*, vol. I-II, Oxonii 1920.
- HOMERUS, *Odyssea*, w: T. W. ALLEN, *Homeri Opera, Odyssea*, vol. I-II, Oxonii 1917-1919.
- IGNATIUS ANTIOCHENSIS, *Epistula ad Ephesios, Epistula ad Magnesios; Epistula ad Smyrnenses*, w: F. X. FUNK, *Patres apostolici*, vol. I, Tubingae 1901.
- JUSTINUS MARTYR, *Apologia*, w: A. WARTELLE, *Saint Justin. Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire, ed index*, Paris 1987.
- JUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Judeo Tryphone*, w: G. ARCHAMBAULT, *Dialogue avec Tryphon*, Paris 1909.
- KLEANTES, *Fragmenta*, w: I. AB ARNIM, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. I: *Zeno et Zenonis discipuliis*, Stuttgart 1964.
- MARCUS AURELIUS ANTONINUS, *Ad se ipsum*, w: A. S. L. FARQUHARSON, *The Meditations of the Emperor Marcus Antoninus*, vol. I-II, Oxford 1945.
- Novum Testamentum Graece*, ed. NESTLE E., ALAND K., Stuttgart 1993.
- PHILO JUDAEUS, *De Abrahamo, De aeternitate mundi, De agricultura, De cherubim, De confusione linguarum, De ebrietate, De gigantibus, De Josepho, De mutatione nominum, De opificio mundi, De plantatione, De praemiis et poenis, De execrationibus, De sacrificiis Abelis et Caini, De sobrietate, De virtutibus, De vita contemplativa, De vita Mosis, De fuga et inventione, De somniis, De specialibus legibus, Legatio ad Gaium, Legum allegoriae, Quaestiones in Exodum, Quaestiones in Genesim, Quis rerum divinarum heres sit, Quod Deus sit immutabilis*, w: L. COHN, P. WENDLAND, S. REITER, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, vol. I-VI, Berlin 1896-1915.
- PINDARUS, *Olympia*, w: B. SNELL, H. MAEHLER, *Pindarus, pars I: Epinicia*, Leipzig 1980.
- PLATO, *Phaedrus, Phaedo, Philebus, Teagetetus, Timaeus, Respublica, Sophista*, w: J. BURNET, *Platonis Opera*, vol. I-V, Oxonii 1900-1907.
- PLUTARCHUS, *Ad principem ineruditum, De defectu oraculorum, De Iside et Osiride*, w: *Plutarchi Moralia*, opr. C. HUBERT, W. NACHSTÄDT, vol. I-VII, Lipsiae 1925-1967.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs*, vol. I-II, Stuttgart 1935.

- SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, w: H. MUTSCHMANN, J. MAU, *Se-
xti Empirici opera*, vol. II-III, Leipzig 1961.
Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. JOANNES AB ARNIM, vol. I-III, Stuttgart 1964.
TERTULIANUS, *De praescriptione haereticorum*, ed. E. PREUSCHEN, Freiburg
1982.

2. Źródła. Tłumaczenia polskie

- Apokryfy Starego Testamentu*, opr. R. Rubinkiewicz, Warszawa 2000.
ARYSTOTELES, *Analityki Wtóre*, tłum. K. Leśniak, *Etyka nikomachejska*, tłum.
D. Gromska, *Retoryka*, tłum. H. Podbielski, w: ARYSTOTELES, *Dziela wszyst-
kie*, tom I-VII, Warszawa 1990-2001.
ARYSTOTELES, *Metafizyka*, opr. M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, tom I-II,
Lublin 1996.
ARYSTOTELES, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988.
DIOGENES LAERTIOS, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, tłum. I. Krońska,
K. Leśniak, W. Olszewski, Warszawa 1984.
Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski, tom 1:
(325-787), opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001.
EPIKTET, *Diatryby*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1961.
EUZEBIUSZ Z CEZAREI, *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*, tłum.
A. Lisiecki, Poznań 1924.
FILON ALEKSANDRYJSKI, *Kto jest dziedzicem boskich dóbr*, tłum. A. Pawlaczek,
Poznań 2002.
FILON ALEKSANDRYJSKI, *O gigantach, O niezmiennosci Boga, O rolnictwie,
O uprawie roślin, O pijanstwie, O trzeźwości*, w: FILON ALEKSANDRYJSKI,
Pisma, tom 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994.
FILON ALEKSANDRYJSKI, *O stworzeniu świata, Alegorie praw, O dekalogu,
O cnotach*, w: FILON ALEKSANDRYJSKI, *Pisma*, tom 1, tłum. L. Joachimowicz,
Warszawa 1986.
HERAKLIT Z EFEZU, *147 fragmentów*, red. T. Kobierzycki i R. Zaborowski,
Warszawa 1996.
HEZJOD, *Narodziny Bogów, Prace i dni, Tarcza*, tłum. J. Łanowski, Warszawa
1999.
HIERONIM, *O znakomitych mężach*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1970.
HOMER, *Iliada, Odyseja*, w: HOMER, *Dziela*, opr. Z. Kubiak, tłum. F. K. Dmo-
chowski, tom I-II, Warszawa 1990.

- IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *List do Efezjan*, w: *Pisma starożytnych pisarzy*, T. XLV: *Ojcowie Apostolscy*, tłum. A. Świderkówna, Warszawa 1990.
- IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *List do Magnezian, List do Smyrneńczyków*, w: *Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Lisiecki, w: *Pisma Ojców Kościoła*, pod red. J. Sajdaka, tom I, Poznań 1924.
- JUSTYN FILOZOF I MĘCZENNIK, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. A. Lisiecki, w: *Pisma Ojców Kościoła*, pod red. J. Sajdaka, tom IV, Poznań 1926.
- KLEANTES Z ASSOS, *Hymn do Zeusa*, tłum. M. Maykowska, „Meander” 10 (1946), s. 526-527.
- MAREK AURELIUSZ, *Rozmyślania*, tłum. M. Reiter, Warszawa 1984.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, „Biblia Tysiąclecia”, opr. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich, Poznań-Warszawa 1990.
- PLATON, *Fajdros, Fedon, Fileb, Teajtet, Timajos, Sofista*, w: PLATON, *Dialogi*, tom II, opr. i tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- PLATON, *Państwo, Prawa*, tłum. W. Witwicki, Kęty 1999.
- SEKSTUS EMPIRYK, *Przeciw logikom*, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1970.
- TERTULIAN, *Preskrypcja przeciw heretykom*, tłum. E. Stanula, w: KWINTUS SEPTYMIUSZ FLORENS TERTULIAN, *Wybór pism*, tom 1, pod red. W. Myszora, M. Stanuli, Warszawa 1970.
- Zmądrości Talmudu*, wybór i opracowanie S. Datner, A. Kamińska, Warszawa 1992.

3. Słowniki. Konkordancje. Komentarze Biblijne

- ABRAMOWICZÓWNA Z., *Słownik grecko-polski*, tom I-IV, Warszawa 1958-1965.
- ACHTEMEIER P. J., *Encyklopedia Biblijna*, Warszawa 1999.
- ALLENBACH J., BENOÎT A., BERTRAND D. A., *Biblia Patristica. Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, vol. I-V, Paris 1975-1991.
- ANDERSEN F. I., FORBES A. D., *The Vocabulary of the Old Testament*, Roma 1989.
- BERARDINO DI A. *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, vol. I-II, Casale Monferrato 1983-1984.
- BOTTERWECK G. J., RINGGREN H., *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. I-VI, Michigan 1977-1982.
- BROWN R. E., FITZMYER J. A., MURPHY R. E., *Katolicki Komentarz Biblijny*, Warszawa 2001.

- CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, vol. II, Paris 1968.
- DENIS A. M., JANSSENS Y., *Concordance grecque des pseudépigraphes d'Antien Testament*, Leuven 1987.
- EDWARDS P., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. I-VIII, London 1967
- GEERARD M., GLORIE F., *Clavis Patrum Graecorum*, vol. I-V, w: *Corpus Christianorum*, Brepols-Turnhout 1983-1987.
- HATCH E., REDPATH H., *A Concordance to the Septuagint*, vol. I-II, Grand Rapids 1989.
- HERBUT J., *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997.
- HOPE MOULTON J., MILLIGAN G., *The Vocabulary of the Greek Testament. Illustrated from the Papyri and other Non-Literary Sources*, London 1949.
- JENNI E., WESTERMAN C., *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. I-II, Torino-Casale Monferrato 1978-1982.
- KAJFOSZ J., KRZYSIUK H., KWIECIEŃ M., *Konkordancja biblijna*, Warszawa 1995.
- KEENER C. S., *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000.
- KITTEL G., *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. I-X, Michigan 1964-1976.
- LAMPE G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968.
- LUST J., EYNIKEL E., HAUSPIE K., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 1996.
- MAYER G., *Index Philoneus*, Berlin – New York 1974.
- NARECKI K., *Słownik terminów Arystotelesowskich*, Warszawa 1994.
- POPOWSKI R., *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997.
- REINECKER F., MAIER G., *Leksykon Biblijny*, Warszawa 2001.
- STACHOWIAK L., *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań-Warszawa 1975.

4. Opracowania ogólne

- ALTANER B., STUIBER A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, Warszawa 1990.
- AMSTRONG A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967.
- BOBER A., *Światła Ekumeny. Antologia patrystyczna*, Kraków 1965.

- BÖHNER P., GILSON É., *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, Warszawa 1962.
- BURNET J., *Greek Philosophy. Thales to Plato*, London 1960.
- CAMPENHAUSEN H. V., *Ojcowie Kościoła*, Warszawa 1998.
- COPLESTON F., *Historia filozofii. Grecja Rzym*, tom 1, Warszawa 1998.
- DANIÉLOU J., MARROU H. I., *Historia Kościoła. Od początków do 600*, tom 1, Warszawa 1984.
- DANIEL-ROPS, *Kościół pierwszych wieków*, Warszawa 1968.
- GIGON O., *Główne problemy filozofii starożytnej*, Warszawa 1996.
- GILSON É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, Warszawa 1987.
- GUTHRIE W. K. C., *A History of Greek Philosophy. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, vol. I, Cambridge 1962.
- GUTHRIE W. K. C., *Filozofowie greccy od Talesa do Arystotelesa*, Kraków 1996.
- HADOT P., *Czym jest filozofia starożytna?*, Warszawa 2000.
- HAMMAN A., *Portrety Ojców Kościoła. Praktyczny przewodnik po patrologii*, Warszawa 1978.
- HEINZMANN R., *Filozofia średniowieczna*, Kęty 1999.
- JAEGER W., *Paideia*, tom I-II, Warszawa 1962.
- KELLY N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, Warszawa 1988.
- KIRK G. S., RAVEN J. E., SCHOFIELD M., *Filozofia przedsokratejska*, Warszawa-Poznań 1999.
- KROKIEWICZ A., *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000.
- KUBIAK Z., *Literatura Greków i Rzymian*, Warszawa 1999.
- KUBIAK Z., *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1998.
- LEGOWICZ J., *Filozofia okresu cesarstwa rzymskiego. Jej miejsce w historii, charakter i znaczenie*, Warszawa 1962.
- LONG A. A., *Hellenistic Philosophy*, London 1974.
- MELLO A., *Judaizm*, Kraków 2002.
- MICHALSKI M., *Antologia literatury patrystycznej*, tom I-II, Warszawa 1975.
- MYSZOR W., *Europa. Pierwotne chrześcijaństwo. Idee i życie społeczne chrześcijan (II i III wiek)*, Warszawa 2000.
- PADOVESE L., *Wprowadzenie do teologii patrystycznej*, Kraków 1994.
- PIETRAS H., *By nie milczeć o Bogu. Zarys teologii Ojców Kościoła*, Kraków 1991.
- PIETRAS H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2000.
- RAD VON G., *Teologia Starego Testamentu*, Warszawa 1986.

- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, tom 1: *Od początków do Sokratesa*, Lublin 1993.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, tom 2: *Platon i Arystoteles*, Lublin 1996.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, tom 3: *Systemy epoki hellenistycznej*, Lublin 1999.
- REALE G., *Historia filozofii starożytnej*, tom 4: *Szkoły epoki cesarstwa*, Lublin 1999.
- SESBOÜÉ B., WOLINSKI J., *Historia dogmatów*, tom I: *Bóg zbawienia*, Kraków 1999.
- SIMON H., SIMON M., *Filozofia żydowska*, Warszawa 1990.
- SIMON M., *Cywilizacja wczesnochrześcijańska*, Warszawa 1979.
- STAROWIEYSKI M., *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1998.
- STERN M., *Greek and Latin Authors on Jewish and Judaism*, 3 voll., Jerusalem 1976-1984.
- SWIEŻAWSKI S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.
- ŚWIDERKÓWNA A., *Hellenika: wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta*, Warszawa 1995.
- TATARKIEWICZ W., *Historia filozofii*, tom 1, Warszawa 1998.
- WILLIAMSON R., *Jews in the Hellenistic World. Philo*, Cambridge 1989.
- WIPSYCHKA-BRAVO E., BRAVO B., *Historia starożytnych Greków*, tom III: *Świat hellenistyczny*, Warszawa 1993.
- WOLFSON H. A., *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Brescia 1978.
- ZELLER E., MONDOLFO R., *La filozofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, vol. I-V, Firenze 1943-1969.
- ZIELIŃSKI T., *Hellenizm a judaizm*, cz. I-II, Warszawa 1927.
- ZIELIŃSKI T., *Religia starożytnej Grecji – zarys ogólny. Religia hellenizmu*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991.

5. Opracowania zagadnień szczegółowych

- ALFONSI L., *Rapporti tra umanesimo e cristianesimo nell'apologetica cristiana del II secolo*, „Studi Romani” 18 (1970), s. 20-29.
- AMSTRONG A. H., MARKUS R. A., *Wiara chrześcijańska a filozofia grecka*, Warszawa 1964.

- BAIERWALTES W., *Platonizm w chrześcijaństwie*, Kęty 2003.
- BALLETTI B., *Idea e creazionismo in Filone di Alessandria*, „Sapienza” 40 (1987), s. 277-304.
- BARBEL J., *Christos Angelos*, Bonn 1964.
- BARNARD W., *Justin Martyr. His life and thought*, Cambridge 1967.
- BARNARD W., *Studies in the apostolic Fathers and their Background*, Oxford 1966.
- BARNARD W., *The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr*, „Vetus Testamentum” 14 (1964), s. 395-406.
- BELLINZONI A. J., *The sayings of Jesus in the writings of Justin martyr*, Leiden 1967.
- BRÉHIER É., *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d’Alexandrie*, Paris 1950.
- CANTALAMESSA R., *Cristianesimo primitivo e la filosofia greca*, w: *Il Cristianesimo e le filosofie*, Milano 1971, s. 52-57.
- CHADWICK H., *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, Poznań 2000.
- CHADWICK H., *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, w: A. H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967.
- COCHRANE C., *Chrześcijaństwo a kultura starożytna*, Warszawa 1960.
- COHEN A., *Talmud. Syntetyczny wykład na temat Talmudu i nauk rabinów dotyczących religii, etyki i prawodawstwa*, Warszawa 1999.
- CONTI M., *Sapienza. Versione – Introduzione – Note*, Roma 1975.
- DĄBROWSKI E., *Nowy Testament na tle epoki. Geografia – Historia – Kultura*, tom I-II, Poznań 1958.
- DANIÉLOU J., *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Paris 1961.
- DANIÉLOU J., *Philon d’Alexandrie*, Paris 1958.
- DANIÉLOU J., *Teologia judeochrześcijańska. Historia doktryn chrześcijańskich przed Soborem Nicejskim*, Kraków 2002.
- DATNER S., *Z mądrości Talmudu. Wstęp*, Warszawa 1988.
- DAVIES W. D., *Christian Origins and Judaism*, London 1962.
- DĄBSKA I., *Wprowadzenie do starożytnej semiotyki greckiej. Studia i teksty*, Wrocław 1984.
- DEMBIŃSKA-SIURY D., *Byt i istnienie w filozofii Plotyna*, Warszawa 1979.
- DEMBIŃSKA-SIURY D., *Chrześcijaństwo wobec filozofii poszukującej Boga*, w: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, pod red. J. Jadacki i K. Wójtowicz, Warszawa 1999.

- DEMBIŃSKA-SIURY D., *Człowiek odkrywa człowieka. O początkach greckiej refleksji moralnej*, Warszawa 1991.
- DEMBIŃSKA-SIURY D., *Intellige ut credas; crede ut intelligas!*, w: *Polska filozofia wobec „Fides et ratio”*. Materiały z konferencji, pod red. M. Grabowskiego, Toruń 1999.
- DEMBIŃSKA-SIURY D., *Plotyn*, Warszawa 1995.
- DEMBIŃSKA-SIURY D., *Pomiędzy Platonem a Plotynem, czyli o praneoplatonizmie*, „*Studia Filozoficzne*” 9 (1980), s. 87-98.
- DEMBIŃSKI B., *Teologia Platońskiego „Timajosa” i „Fileba” i jej kontynuacja w naukach niepisanych*, w: *Kolokwia Platońskie. TIMAIOΣ*, pod red. A. Olejarczyk i M. Manikowskiego, Wrocław 2004, s. 67-72.
- DENIS A. M., *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, tome I-II, Turnhout – Belgium 2000.
- DILLON J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to 220*, New York 1977.
- DODDS E. R., *Tradycja i dokonania własne w filozofii Plotyna*, „*Edukacja Filozoficzna*” 20 (1995).
- DOMAŃSKI J., *Metamorfozy pojęcia filozofii*, Warszawa 1996.
- DOMAŃSKI J., *Patrystyczne postawy wobec dziedzictwa antycznego. Próba opisu i klasyfikacji.*, w: *Człowiek – nauka – wiara. Materiały sympozjum dla uczczenia jubileuszu 2000-lecia chrześcijaństwa*, pod red. J. Jadacki i K. Wójtowicz, Warszawa 1999.
- DROGE A. J., *Homer or Moses? Early Christian Interpretation of the History of Culture*, Tübingen 1989.
- DRUMMOND J., *Philo Judaeus, or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its Development and Completion*, 2 voll., Amsterdam 1969.
- DUSZYŃSKA B., *Zasady somatologii stoickiej*, Warszawa 2002.
- FATTAL M., *Logos. Między Orientem a Zachodem*, Warszawa 2001.
- FEIBLEMAN J. K., *Religious Platonism. The Influence of Religion on Plato and the Influence of Plato on Religion*, London 1959.
- FICKER R., *מַלְאָךְ, mal’āk, Messaggero*, w: E. Jenni, C. Westerman, *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, volume I, Torino 1978, s. 776-782.
- FOURNIER H., *Les verbes «dire» en grec ancien*, Paris 1946.
- FRANKOWSKI J., *List Arysteasza, czyli legenda o powstaniu Septuaginty*, „*Ruch Biblijny i Liturgiczny*” 25 (1972), s. 12-22.
- GAJDA J., *Gdy rozpadły się ściany świata: teorie wartości w filozofii hellenistycznej*, Wrocław 1996.
- GAJDA J., *Platońska droga do idei: aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław 1993.

- GAJDA J., *Teorie wartości w filozofii przedplatońskiej*, Wrocław 1992.
- GERELMAN G., דָּבָר, *dābār*, *Parola*, w: E. Jenni, C. Westerman, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. I, Torino 1978.
- GILBERT J., *L'Homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie*, w: *Sylloge excerptorum e dissertationibus ad gradum Doctoris in Sacra Theologia*, Tomus XVII, Louvain 1949, s. 93-118.
- GILBERT M., *Mądrość Salomona*, tom I-II, Kraków 2002.
- GOODENOUGH E. R., *An Introduction to Philo Judaeus*, New Haven 1940.
- GOODENOUGH E. R., *By Light, Light: Mystik Gospel of Hellenistic Judaism*, London 1935.
- GOODENOUGH E. R., *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923.
- GRANT R. M., *Greek Apologists of the Second Century*, Philadelphia 1988.
- GUTHRIE K. S., *The Message of Philo Judaeus of Alexandria*, London 1909.
- GRODECKI T., *Wcielenie Logosu u św. Justyna*, „Horyzonty Wiary” 5 (1994).
- GRYGLEWICZ F., *Prolog Ewangelii i Pierwszego Listu św. Jana*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 1 (1958), s. 15-22.
- GRYGLEWICZ F., *Słowo Boże i Jego słuchanie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, pod red. F. Gryglewicza, Lublin 1992, s. 206-227.
- HADOT P., *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*, Warszawa 2003.
- HEIDEGGER M., *Aletheia (Heraklit, fragment 16)*, „Principia” XX (1998), s. 77-97.
- HEIDEGGER M., *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, w: M. HEIDEGGER, *Heraklit, Gesamtausgabe*, tom 55, Frankfurt am Main 1979, s. 183-402.
- HEIDEGGER M., *Logos (Heraklit, fragment 50)*, „Principia” XX (1998), s. 99-118.
- HOLTE R., *Logos spermaticos. Christianity and the Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*, „Studia Theologica” 12 (1958), s. 109-158.
- IVANKA E., *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica*, Milano 1992.
- JAEGER W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1948.
- JAEGER W., *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, Bydgoszcz 1997.
- JANKOWSKI A., *Aniołowie wobec Chrystusa*, Kraków 2002.
- JASKÓŁA J., *Rola koncepcji Demiurga e rozpoznawaniu relacji idee a rozum. „Timajos”*, w: *Kolokwia Platońskie. ΤΙΜΑΙΟΣ*, pod red. A. Olejarczyk i M. Manikowskiego, Wrocław 2004, s. 123-152.
- JEREMIAS J., *Słowo Objawiające*, w: *Biblia dzisiaj*, opr. J. Kudasiewicz, Kraków 1969, s. 301-315.

- JOACHIMOWICZ L., *Filon – filozof alegoryzujący. Wstęp*, w: FILON ALEKSANDRYJSKI, *Pisma*, tom 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.
- JOSSA G., *La teologia della storia nel pensiero Cristino del secondo secolo*, Napoli 1965.
- KAHN C., *O lekturze Heraklita*, „Kwartalnik filozoficzny” 1996, s. 205-216.
- KALINKOWSKI S., *Wczesnochrześcijańska apologia grecka (II-V w.). Zarys rozwoju*, w: ATENAGORAS Z ATEN, *Prośba za chrześcijanami. O zmartwychwstaniu umarłych*, Warszawa 1985, s. 5-23.
- KIAS Z. J., *Początki świata i człowieka*, Kraków 2004.
- KŁOSKOWSKI K., *Nauka o Logosie w dziełach Filona z Aleksandrii i w Hymnie Prologu Czwartej Ewangelii*, „Studia Gdańskie” VI (1986), s. 313-350.
- KOMOROWSKI M., *Platon i materia*, w: *Kolokwia Platońskie. ΤΙΜΑΙΟΣ*, pod red. A. Olejarczyk i M. Manikowskiego, Wrocław 2004, s. 43-66.
- KONDRACKI A., *Duch i Mądrość w Księdze Mądrości*, „Roczniki Teologiczne” 1 (1999), s. 45-61.
- KOZYRA J., *Arche (ἀρχή) w Ewangelii św. Jana*, w: *Stworzył Bóg człowieka na swój obraz*, opr. W. Chrostowski, Warszawa 2002, s. 212-230.
- KOZYRA J., *Jezus Chrystus jako APXH. Protologia chrystologiczna pierwotnej tradycji apostoelskiej Nowego Testamentu w interpretacji rdzenia APX-*, Katowice 2001.
- KRAUS REGGIANI C., *Filone Alessandrino, De opificio mundi, De Abrahamo, De Josepho. Analisi critiche, testi tradotti e commentati*, Roma 1979.
- KROKIEWICZ A., *Arystoteles, Pirron, Plotyn*, Warszawa 1974.
- KROKIEWICZ A., *Heraklit*, „Kwartalnik filozoficzny”, 1-2 (1948), 1-39.
- KROKIEWICZ A., *Stoicyzm*, w: tenże, *Zarys filozofii greckiej*, Warszawa 2000.
- KUBOK D., *„Sphairos” u presokratyków i w Platońskim „Timajosie”*, w: *Kolokwia Platońskie. ΤΙΜΑΙΟΣ*, pod red. A. Olejarczyk i M. Manikowskiego, Wrocław 2004, s. 33-42.
- KROKIEWICZ A., *Studia orfickie. Moralność Homera i etyka Hezjoda*, Warszawa 2000.
- LANGKAMMER H., *Hymny chrystologiczne Nowego Testamentu. Najstarszy obraz Chrystusa*, Katowice 1976.
- LANGKAMMER H., *Pieśń o Logosie*, w: *Egzegeza Ewangelii św. Jana. Kluczowe teksty i tematy teologiczne*, pod red. F. Gryglewicza, Lublin 1992, s. 9-26.
- LESZCZYŃSKI R. M., *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003.
- LEWANDOWICZ J., *Relacja pojęć ΛΟΓΟΣ–ΜΥΘΟΣ w pismach Platona*, „Roczniki Humanistyczne” 3 (1996), 81-91.

- LEŚNIAK K., *Materialiści greccy w epoce przedsokratejskiej*, Warszawa 1972.
- LILLA S., *Introduzione al medio platonismo*, Roma 1992.
- LISIECKI A., *Świętego Justyna filozofa i męczennika życie i dzieła*, w: *Pisma Ojców Kościoła*, pod red. J. Sajdaka, tom IV, Poznań 1926.
- LOUIS M., *Philon le Juif*, Paris 1911.
- MADDALENA A., *Filone Alessandrino*, Milano 1970.
- MAIER J., *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie drugiej świątyni*, Kraków 2002.
- MALLEY W. J., *Hellenism and Christianity*, Roma 1978.
- MATES B., *Logika stoików*, Warszawa 1971.
- MARKUS R. A., *Chrześcijaństwo w świecie rzymskim*, Warszawa 1978.
- MASSEBIEAU M. L., *Le classement des oeuvres de Philon*, Paris 1888.
- MATUSZEWSKI S., *Filozofia Filona z Aleksandrii i jej wpływ na wczesne chrześcijaństwo*, Warszawa 1962.
- MAY G., *Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of „Creation out of Nothing” in Early Christian Thought*, Edinburgh 1994.
- McKANE W., *Proverbs*, London 1970.
- McKENZIE J. L., *Second Isaiah*, w: *The Anchor Bible*, New York 1968.
- McWILSON R., *The Gnostic Problem. A Study of Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy*, London 1958.
- MĘDALA S., *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993.
- MĘDALA S., *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, Kraków 1994.
- MILLER L., *The Origins of the Johannine Logos*, „The Journal of Biblical Literature” 112 (1993), s. 445-457.
- MISIARCZYK L., *Bóg Ojciec Justyna Męczennika*, „Studia Antiquitatis Christianae” 15 (2001), s. 29-41.
- MISIARCZYK L., *Il Midrash nel „Dialogo con Trifone” di Giustino Martire*, Płock 1999.
- MISIARCZYK L., *Teologia wcielenia u apologetów greckich II wieku*, „Vox Patrum” 20 (2000), s. 41-70.
- MOHR R. D., *The Platonic Cosmology*, Leiden 1985.
- MONDIN B., *I fondatori della filosofia religiosa: Filone e Clemente*, Milano 1968.
- MÓWKA K., *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004-2005.
- NARECKI K., *Heraklit z Efezu w starożytnej legendzie*, „Roczniki Humanistyczne” 31 (1983), z. 3, s. 5-20.
- NARECKI K., *Logos we wczesnej myśli greckiej*, Lublin 1999.

- NARECKI K., *Obraz a myśl filozoficzna Heraklita z Efezu*, „Roczniki Humanistyczne” 3 (1981), s. 5-35.
- NARECKI K., *Postać Heraklita w świetle źródeł starożytnych*, „Meander” 39 (1984), s. 191-200.
- NEYRAND G., *Le sens de Logos dans le Prologue de Jean*, NTR 106 (1984), s. 64-66.
- NOCK A. D., *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York 1964.
- NORRIS R. A., *God and World in Early Christian Theology. A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen*, London 1966.
- OSBORN E. F., *Justin Martyr*, Tübingen 1973.
- OSBORN E. F., *The Beginning of Christian Philosophy*, Cambridge 1981.
- OSMAŃSKI M., *Logos i stworzenie. Filozoficzna interpretacja traktatu „De opificio mundi” Filona z Aleksandrii*, Lublin 2001.
- PAWLACZYK A., *Filon z Aleksandrii i jego alegoryczny traktat „Kto jest dziedzicem boskich dóbr”*, w: *Filon z Aleksandrii, Kto jest dziedzicem boskich dóbr*, Poznań 2002.
- PAWŁOWSKI K., *Idea Logosu w filozofii chrześcijańskiej II i III wieku*, „Przegląd Filozoficzny” 2 (2003), s. 33-47.
- PELLEGRINO M., *Gli apologeti greci del II secolo. Saggio sui rapporti fra il cristianesimo primitivo e la cultura classica*, Roma 1947.
- PIETRAS H., *Logos a początek stworzenia według Filona z Aleksandrii*, „Bobolanum” 2 (1991), s. 86-98.
- PIETRAS H., *Starożytne tłumaczenia Biblii i ich wpływ na tradycję chrześcijańską*, „Horyzonty wiary” 3 (1998), s. 27-36.
- PIRCE R., *Hellenization and Logos Doctrine in Justin Martyr*, „Vetera Christianorum” 42 (1988), s. 19-23.
- PONIATOWSKI Z., *Logos Prologu Ewangelii Janowej*, Warszawa 1970.
- PONIATOWSKI Z., *Prolog Ewangelii według Jana – hymnem przedchrześcijańskim?*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 4-5 (1967), s. 71-82.
- PONIŻY B., *Księga Mądrości. Od egzegezy do teologii*, Poznań 2000.
- PONIŻY B., *Logos w Księdze Mądrości (18, 14-16). Między personifikacją a teologizacją*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1-2 (1997), s. 75-92.
- POTOCKI S., *Uosobienia Mądrości w Księdze Przysłów (rozdz. 1 – 9)*, „Coliectanea Theologica” 4 (1971), s. 45-58.
- PROCKSCH O., *La ‘Parola di Dio’ nell’Antico Testamento*, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, red. G. Kittel, vol. IV, Brescia 1970.

- PRZYSZYCHOWSKA M., *Koncepcja podwójnego stworzenia jako próba wyjaśnienia genezy świata zmysłowego (Filon z Aleksandrii, Orygenes, Grzegorz z Nysy)*, „Vox Patrum” 23 (2003), s. 203-220.
- RADICE R., *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989.
- RAVASI G., *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, vol. I-III, Bologna 1981-1984.
- REALE G., *Il creazionismo come concetto-base e asse portante del pensiero di Filone di Alessandria*, w: R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Milano 1989.
- REESE J. M., *Hellenistic Influence on the Book of Wisdom and its Consequences*, Rome 1970.
- REYDAMS-SCHILS G., *Stoicized Readings of Plato's „Timaeus” in Philo of Alexandria*, „The Studia Philonica Annual” 7 (1995), s. 85-102.
- RINGGREN H., *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund 1947.
- ROBINSON T. M., *Esiste una dottrina del Logos in Eraclito?*, w: *Atti del Symposium Heracliteum 1981*, opr. L. Rossetti, vol. I: *Studi*, Roma 1983, s. 65-72.
- ROMANO F., *Logos e mythos nella psicologia di Platone*, Padova 1964.
- RUBINKIEWICZ R., *Powstanie Pięcioksięgu w świetle najnowszych badań*, „Roczniki Teologiczne” 1 (1999).
- RUBINKIEWICZ R., *Wprowadzenie do Apokryfów Starego Testamentu*, Lublin 1987.
- RUNIA D. T., *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, Milano 1999.
- RUNIA D. T., *Philo and the Church Fathers. A Collection of Papers*, Leiden-New York-Köln 1995.
- RUNIA D. T., *Philo of Alexandria and the „Timaeus” of Plato*, Leiden 1986.
- SAMBURSKY S., *The Physics of the Stoics*, London 1959.
- SASSE H., *αἰών, αἰώνιος*, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, pod red. G. Kittel, vol. I, Brescia 1965.
- SCHMIDT W. H., *The Word of God*, w: *Theological Dictionary of the Old Testament*, red. G. J. Botterweck, H. Ringgren, vol. III, Michigan 1977-1982.
- SCHÖKEL L. A., LINDEZ J. V., *I Proverbi. Traduzione e Commento*, Roma 1988.
- SCHÖKEL L. A., *Saggio sulla letteratura sapienziale. Un'offerta di saggezza*, w: L. A. SCHÖKEL, J. V. LINDEZ, *I Proverbi. Traduzione e Commento*, Roma 1988.

- SCOTT R. B. Y., *Proverbs. Ecclesiastes. Introduction, Translation, and Notes*, Garden City-New York 1965.
- SHOTWELL W. A., *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London 1965.
- SIEMIANOWSKI A., *Proces hellenizacji chrześcijaństwa i programy jego dehellenizacji*, Wrocław 1996.
- SIMONETTI M., *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983.
- SIMONETTI M., *Między dosłownością a alegorią. Przyczynek do historii egzegezy patrystycznej*, Kraków 2000.
- SINKO T., *Plutarch z Cheronei*, w: *Literatura grecka*, tom III, cz. 1, Kraków 1951.
- STACHOWIAK L., *Odwieczne pochodzenie Słowa: J1,1-5*, RBL 3 (1972), s. 156-168.
- STACHOWIAK L., *Pochodzenie i sens określenia chrystologicznego „Logos” w Czwartej Ewangelii*, w: L. STACHOWIAK, *Ewangelia według św. Jana. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań-Warszawa 1975, s. 401-407.
- STEIN E., *Filon z Aleksandrii. Człowiek, dzieła i nauka filozoficzna*, Warszawa 1931.
- STĘPIEŃ J., *Autentyczność i struktura Prologu Ewangelii św. Jana*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 3 (1960), s. 81-88.
- STĘPIEŃ J., *Idea centralna Prologu Ewangelii św. Jana*, w: *Ze współczesnej problematyki biblijnej*, Lublin 1961, s. 81-91.
- STRÓŻEWSKI W., *Pytania o arché*, w: W. STRÓŻEWSKI, *Istnienie i sens*, Kraków 1994, s. 7.
- STRÓŻEWSKI W., *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992.
- ŚWIDERKÓWNA A., *Biblia w świecie greckim*, Gniezno 1996.
- ŚWIDERKÓWNA A., *Bogowie zeszli z Olimpu. Bóstwo i mit w greckiej literaturze świata hellenistycznego*, Warszawa 1999.
- ŚWIDERKÓWNA A., *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1995.
- ŚWIDERKÓWNA A., *Rozmów o Biblii ciąg dalszy*, Warszawa 1996.
- SYNOWIEC J., *Hipostaza Słowa Bożego w Starym Testamencie?*, „Collectanea Theologica” 4 (1975), 67-85.
- TIMOTHY H. B., *The Elary Christian Apologists and Greek Philosophy*, Assen 1973.
- TOBIN T. H., *The Creation of Man. Philo and the History of Interpretation*, Washington 1983.
- UGLORZ J. M., *Preegzystencja wcielonego Słowa*, w: *W służbie wcielonego Słowa*, pod. red. Z. Siewak-Sojka, Bielsko-Biała 1996, s. 87-94.

- UNTERSTEINER M., *Senofane. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*, Firenze 1967.
- VACHEROT E., *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, vol. I, Paris 1965.
- VANNIER M. A., *Bóg Ojciec, Tajemnica Miłości. Ojcowie Kościoła o Bogu Ojcu*, opr. M. Starowieyski, Warszawa 1999.
- VERNANT J. P., *Mit i religia w Grecji starożytnej*, Warszawa 1998.
- VERNANT J. P., *Źródła myśli greckiej*, Warszawa 1969.
- VOGEL DE C. J., *Platonism and Christianity: a Mere Antagonism or a ProFOUND and Common Ground?*, „Vigiliae Christianae” 39 (1985), s. 12.
- WARZECHA J., *Personifikacja Słowa i Mądrości jako przygotowanie wcielenia*, „Collectanea Theologica” 4 (2000), s. 21-35.
- WEINANDY T. G., *Czy Bóg cierpi?*, Poznań 2003.
- WESOŁY M., *Heraklit w świetle najnowszych badań*, „Studia Filozoficzne” 7-8 (1989).
- WESTERMANN C., *Genesis 1-11. A Commentary*, London 1984.
- WHEELER ROBINSON H., *The Religious Ideas of the Old Testament*, London 1959.
- WHYBRAY R. N., *Wisdom in Proverbs. The Concept of Wisdom in Proverbs 1-9*, London 1965.
- WIELGUS S., *Badania nad Biblią w starożytności i w średniowieczu*, Lublin 1990.
- WILCKENS U., *σοφία. Giudaismo*, w: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, red. G. Kittel, vol. XII, Brescia 1979, s. 793nn.
- WILDBERGER H., *עֲלָם, sa'laem, Immagine*, w: E. JENNI, C. WESTERMAN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Casale Monferrato 1982, s. 504.
- WILLIAMSON R., *Jews in the Hellenistic World. Philo*, Cambridge 1989.
- WINDEN VAN J. C. M., *The World of Ideas in Philo of Alexandria. An Interpretation of „De opificio mundi” 24-25*, „Vigiliae Christianae” 37 (1983), s. 209-217.
- WIPSZYCKA E., *Prześladowania w Państwie Rzymskim*, w: E. WIPSZYCKA, M. STAROWIEYSKI, *Męczennicy*, Kraków, 1991.
- WOLFSON H. A., *La filosofia dei Padri della Chiesa*, Brescia 1978.
- WOLFSON H. A., *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, vol. I. i II., Cambridge-Massachusetts 1947.
- WOLFSON H. A., *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge 1956.
- WYSZOMIRSKI S., *Pojęcie „arete” w etyce Stoi Starszej i Średniej*, Toruń 1997.

- ZABOROWSKI R., *Rozumienie logos. Presokratycy – Platon*, „Przegląd Filozoficzny” 3 (1998), s. 89-113.
- ZIELIŃSKI J., *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000.
- ZIELIŃSKI J., *Wczesnochrześcijańskie koncepcje stworzenia świata a Platoński „Timajos”*, w: *Kolokwia Platonskie. TIMAIOΣ*, pod red. A. Olejarczyk i M. Manikowskiego, Wrocław 2004, s. 103-114.